LOS INDÍGENAS DE LAS ISLAS FILIPINAS

Mario D. Zamora y otros

COLECCIONES MAPFRE 1492

Esta obra es un recorrido por la historia de Filipinas desde su prehistoria y comunidades prehispánicas hasta la combativa y frágil Democracia bajo la presidencia de Corazón Aquino. En esta nación, descubierta en 1521 por Fernando Magallanes, desempeñaron un papel importantísimo los musulmanes. La historia de Filipinas es una constante batalla por imponerse a la dominación extranjera. A partir del Tratado de París de 1898, España cede Filipinas a los Estados Unidos, tras 300 años de control religioso y espiritual ejercido por el régimen español. Así, hasta 1946, la isla es dominada por los norteamericanos desarrollando el Gobierno del Protectorado hacia los indígenas. De 1941 a 1944 los japoneses se hacen cargo de la Administración del país a través de la presidencia títere de José P. Laurel hasta que Estados Unidos ocupa nuevamente Filipinas en 1945, gobierno que caería un año después al constituirse en república independiente. El libro recoge, además, una comparación entre los conceptos de integración, secesión y autonomía así como informes etnográficos de agrupaciones indígenas para demostrar la variedad de la cultura y sociedad filipinas.

Mario D. Zamora (1935) Ph. D. en Antropología. Profesor del College of William and Mary. Vicepresidente de International Union of Anthropological and Ethnological Sciences. Obras: *Social Change in Modern Philippines* (2 volúmenes, editor/coautor, 1983), *The Panchayat Tradition* (1940), *Anthropology: An Overview and other Essays* (1990).
También colaboraron en este volumen Samuel K. Tan, Thomas Kieffer y Stewart Schlegel

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Colección Indios de América

LOS INDÍGENAS DE LAS ISLAS FILIPINAS

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Manuel Lucena
Traducción: Diego Rasskin Gutman
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Mario D. Zamora
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-465-8
Depósito legal: M. 27243-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

MARIO D. ZAMORA

LOS INDÍGENAS DE LAS ISLAS FILIPINAS

EDITORIAL
MAPFRE

COLABORADORES

Thomas Kiefer perteneció al Departamento de Antropología de la Universidad de Brown, EE.UU. Es uno de los mejores especialistas en el campo de la antropología política y legal aplicada a los tausug.

Stewart Shlegel es profesor emérito de antropología de la Universidad de California, Santa Cruz. Es una autoridad en lo que respecta a la cultura y la sociedad de los tiruray.

Samuel T. Kan es profesor de historia y jefe del Departamento de Historia de la Universidad de Filipinas, Diliman, Ciudad Quezón. Durante muchos años ha enseñado historia de las Islas Filipinas en dicha Universidad.

Ben J. Wallace es profesor y jefe del Departamento de Antropología de la Universidad Metodista del Sur, situada en Texas. Es un especialista en todo lo que atañe a los gaddang.

Allison Yancey ha estudiado con el profesor Mario D. Zamora y es licenciada por la Universidad de William and Mary.

ÍNDICE

Limitaciones de este libro 17

Introducción 19

Presentación de la información 23

Reconocimientos 25

Primera parte

LOS INDÍGENAS DE FILIPINAS: PASADO Y PRESENTE

Capítulo I. Prehistoria y comunidades prehispánicas de Filipinas: Perspectivas 31

Introducción 31
Bases geológicas 31
Bases arqueológicas 33
Fases de desarrollo 34
Período germinativo 34
Período formativo 35
Período incipiente 36
Período emergente 38
La sociedad filipina prehispánica 40
Resumen 42

Capítulo II. Dios, la gloria y el oro: Colonialismo y tradiciones: 1521-1898, por Samuel K. Tan 45

Introducción: el sistema colonial 45
Objetivos coloniales 46

Instituciones económicas 48
Configuración política 52
Los modelos socioculturales 56
Respuestas de los nativos 58
La respuesta de los indios 58
La lucha de los moros 60
La respuesta de otras minorías 61

Capítulo III. El destino manifiesto: la política de los Estados Unidos y sus pioneros: 1898-1946 63

Introducción 63
Cronología del período americano 64
Antropología colonial de las Filipinas 66
Los pioneros coloniales: semblanzas 71
David P. Barrows 71
Henry Otley Beyer 72
Roy Franklin Barton 74
Política del gobierno de la Commonwealth hacia los indígenas: el caso musulmán 76
Los indígenas bajo el dominio japonés: 1941-1945 80
Resumen 82

Capítulo IV. Hacia la libertad: agonía y logros: 1946-1990 85

Introducción 85
Transformación sociopolítica: 1946-1990 86
Los indígenas en el contexto filipino 92
Indígenas destacados: retratos escogidos 94
Investigación sobre los pueblos indígenas de Filipinas: 1946-1990 .. 101
Apoyo institucional para la investigación sobre los indígenas 104
Resumen 105

Capítulo V. Unidad en la diversidad: ¿integración, secesión o autonomía? 107

Introducción 107
Perspectivas: musulmanes filipinos y otros grupos indígenas 108
Islam: una perspectiva histórica 108
Divisiones étnicas entre los musulmanes filipinos 110
Unidades sociopolíticas 111
Sistema socioeconómico 113
Estética 114
Educación 115

Otros grupos culturales 115
Líneas políticas: integración, secesión y autonomía 117
Integración: una política nacional 117
El CNI: estudio puntual 118
El problema de la secesión 129
Obstáculos para la secesión 130
Regiones autónomas para los musulmanes y las cordilleras 133
La batalla por la autonomía 133
Puesta en práctica de la Constitución en la región autónoma del Mindanao musulmán 136
Resumen 139

SEGUNDA PARTE

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS INDÍGENAS FILIPINOS. DIEZ ENSAYOS ETNOGRÁFICOS: ISNEG, IFUGAO, GADDANG, BUHID MANGYAN, NEGRITOS, BATAK, MARANAO, TAUSUG, TIRURAY Y JAMA MAPUN

Capítulo VI. LA TRANSFORMACIÓN DE LOS INDÍGENAS FILIPINOS. I: LOS ISNEG, LOS IFUGAOS, LOS GADDANG Y LOS BUHID MANGYAN 143
Los isneg 143
Los ifugaos 149
El impacto tecnológico y los cambios culturales en la tribu pagana gaddang, por *Ben J. Wallace* 157
Los gaddang, paganos tradicionales 158
¿Perspectivas futuras? 170
Buhid Mangyan 173
Historia 173
Demografía 176
Organización social 177
Gobierno 179
Economía 179
Resumen 179

Capítulo VII. LA TRANSFORMACIÓN DE LOS INDÍGENAS FILIPINOS. II: LOS TAUSUG, TIRURAY Y JAMA MAPUN 183
De la posesión de granjas a la posesión de tierras en Jolo: algunos aspectos del cambio en la ley de la tierra tausug, por *Thomas Kiefer* 183

Geografía popular propia de la tradición tausug 185
Procedimientos legales 188
Derechos y obligaciones consuetudinarias en los cultivos y los terrenos 192
La herencia 200
Conflictos relacionados con la tierra 205
De la sociedad tribal al campesinado: análisis de dos comunidades tiruray, por *Stewart Schlegel* 209
Los jama mapun 234
Perspectiva histórica 234
Economía 237
Valores y rituales 240
Conclusión 241
Resumen 241

Capítulo VIII. La transformación de los indígenas filipinos. III: los negritos, batak y maranao 243

Los negritos 243
Introducción 243
Historia 244
Características físicas y demográficas 245
Actividades económicas 245
Relaciones familiares 247
Socialización y educación 248
Religión 248
Lenguaje 249
Estética 249
Política y gobierno 250
Cambio social 251
Los batak: perspectiva y análisis, por *Allison Yancey* 253
Los maranao 270
Religión 272
Economía 273
Estética 273
Organización social 274
Organización política 275
Educación 276
Cambio social 277
Resumen 277

TERCERA PARTE

HISTORIA Y DESTINO COMPARTIDOS: LAS ISLAS MARIANAS Y LAS ISLAS CAROLINAS

Capítulo IX. LAS ISLAS MARIANAS 281
Guam 281
Historia 283
Geografía 291
Demografía 291
Economía 292
Religión 292
Organización social 293
Sistema político 294
Educación 294
Estética 295
Clases sociales 296
Cambios sociales 296
Idioma 297
Resumen 297

Capítulo X. LAS ISLAS CAROLINAS. LAS CAROLINAS ORIENTALES 299
Introducción 299
Islas Carolinas Orientales 302
Situación geográfica 302
Historia 302
Organización social 303
Estética 304
Religión y educación 305
Resumen 305

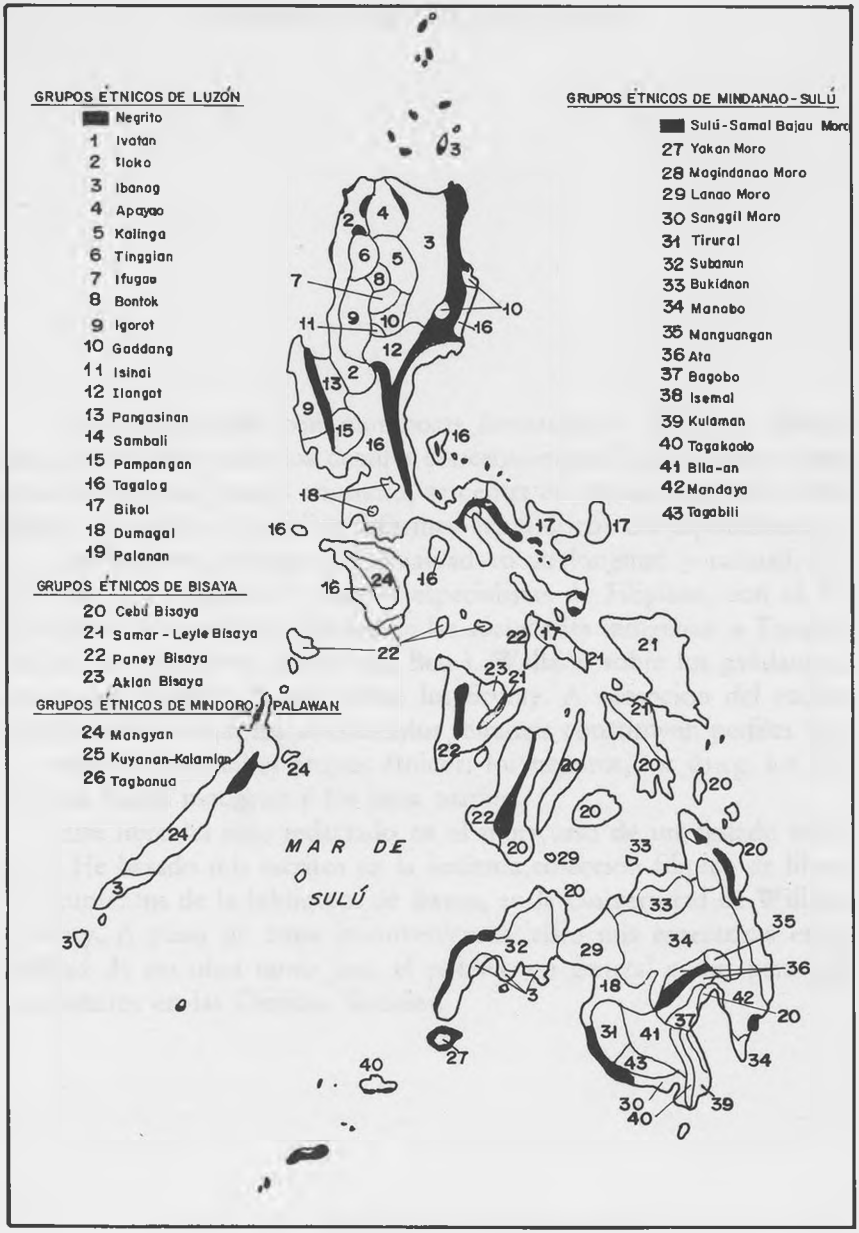
APÉNDICES

Cronología y semblanza 309
Filipinos tribales: Cronología y semblanza 309
Los principales grupos 311
Estilo de vida 312
Biografías 315
Bibliografía anotada 319
Glosario 331

ÍNDICE ONOMÁSTICO 339

ÍNDICE TOPONÍMICO 343

Mapa de la República de Filipinas (Escala 1: 7.000.000).



Mapa etnográfico de Filipinas.

LIMITACIONES DE ESTE LIBRO

Este libro cuenta con numerosas limitaciones. No cabe afirmar que la obra trata todos los detalles concernientes a la prehistoria e historia de Filipinas, por el contrario, se centra en temas específicos divididos en capítulos. Los diez informes etnográficos correspondientes a la segunda parte presentan desigualdad en su longitud y calidad. He incluido tres escritos de famosos especialistas de Filipinas, con el fin de ilustrar la variedad y riqueza de las sociedades indígenas: a Thomas Kiefer, que describe a los tausug; Ben J. Wallace, sobre los gaddang y, finalmente, Stuart Schlegel, sobre los tiruray. A excepción del escrito sobre la tribu Batak, los documentos restantes constituyen perfiles breves sobre los siguientes grupos étnicos: los negritos, los isneg, los ifugao, los buhid mangyan y los jama mapun.

Este libro ha sido redactado en el transcurso de un agitado itinerario. He basado mis escritos en la limitada colección filipina de libros y documentos de la biblioteca de Swem, en la Universidad de William & Mary. A pesar de estos inconvenientes, cifro mis esperanzas en la utilidad de mi obra tanto para el público en general como para mis compañeros en las Ciencias Sociales.

INTRODUCCIÓN

Según palabras del historiador nacionalista filipino de más relevancia, Renato Constantino, «la historia de Filipinas no puede considerarse completa sin un estudio del desarrollo del Islam. Por esta razón, ésta debería incluir la experiencia de otros grupos humanos clasificados como "minorías étnicas" » (Constantino: 1975: 27). El mismo autor considera que, en la actualidad, existen especialistas filipinos y extranjeros que se encuentran comprometidos de un modo activo con el estudio de los pueblos indígenas de Filipinas. A su vez, añade que *Muslims in the Philippines,* U.P. Press Q.C. 1973, de César Adib Majul, constituye una obra fundamental en esta labor. Sus certeros argumentos afirman que la lucha de los musulmanes debería ser considerada parte de la herencia de la lucha histórica del pueblo filipino por la libertad. Una obra recientemente publicada acerca de la resistencia del pueblo de la Gran Cordillera de Luzón del Norte es *The Discovery of the Igorots...* Q.C., 1974. (*Ibid.*: 401: pie de página 2 del capítulo III), de William Henry Scott. A pesar de un alegato oportuno y correcto, así como del admirable empeño profesional del Dr. César Adib Majul y del Dr. William Henry Scott, se sigue careciendo de informes exhaustivos sobre el papel de los indígenas —o del pueblo indígena— (definidos tradicionalmente como grupos paganos, no cristianos, que forman parte de la población filipina) en la vida filipina. Muchos de los estudios sobre estos indígenas poseen un carácter específico, o bien, su campo de aplicación y su contenido resultan muy especializados. Gran parte de los estudios han sido efectuados por antropólogos, historiadores, sociólogos y algunos investigadores en humanidades. (Para un

análisis de la investigación científico social sobre los indígenas, véase capítulo IV).

Existen seis razones que dan origen a la publicación de este libro: (1) el esclarecimiento sobre la riqueza, variedad y complejidad de la cultura y sociedad de los indígenas filipinos; (2) demostrar el papel significativo de los indígenas en la historia de la nación, especialmente durante los períodos de España, de los Estados Unidos y de independencia de Filipinas; (3) una reafirmación de los conceptos de integración, secesión y autonomía en la construcción de la nación, que caracteriza especialmente las relaciones de los indígenas de las tierras bajas con el Cristianismo; (4) un examen sobre los procesos de hispanización, americanización y filipinización en la historia colonial filipina; (5) un estudio sobre las vidas y el desarrollo profesional de los primeros antropólogos norteamericanos, de escogidos indígenas destacados, así como de los científicos sociales que han realizado investigaciones y publicaciones referentes a los indígenas; y, por último, (6) una consideración acerca de los desarrollos paralelos de dos antiguas colonias españolas y norteamericanas: las islas Marianas y las islas Carolinas.

El prestigioso antropólogo barcelonés, el profesor Claudio Esteva-Fabregat, me sugirió la inclusión de información sobre las islas Marianas y las islas Carolinas, en vista del paralelismo existente entre el desarrollo colonial de cada una de estas islas y el de Filipinas.

Filipinas, una nación «descubierta» en 1521 por Fernando de Magallanes, es hoy (en 1990) una combativa democracia bajo la presidencia de Corazón Aquino. Desde los tiempos de Magallanes hasta los de Aquino, han transcurrido años de tragedias y triunfos, así como de ignominia y de gloria, en el proceso de transformación de una serie de pequeñas comunidades prehispánicas de corte democrático, hasta la conquista de una frágil democracia en 1990.

La República de Filipinas está situada en el Océano Pacífico sudoccidental. Su territorio es de 300.000 kilómetros cuadrados. De sus más de 7.000 islas, 900 están deshabitadas. Las islas de mayor superficie son Luzón, Visayas y Mindanao. Un 95 % de la población habita en las 11 islas más extensas. Sus habitantes son denominados «filipinos». Manila, la antigua capital, constituye la ciudad más poblada y el puerto más próspero. Ciudad Quezón, la actual capital, hace referencia al fallecido presidente filipino Manuel L. Quezón.

El explorador portugués Fernando de Magallanes desembarcó en la isla en 1521 y fue asesinado por el jefe nativo Lapu-Lapu en Mactan. Filipinas recibió su nombre en honor al monarca español Felipe II. La mayoría de los filipinos de las tierras bajas de Luzón y las Visayas se convirtieron al Catolicismo. Los musulmanes, los igorrotes y otros grupos indígenas lograron mantener sus propias creencias religiosas.

En virtud del Tratado de París de 1898, España cedió Filipinas a los Estados Unidos, después de transcurridos más de 300 años de dominación española. De 1898 a 1946, la isla se convirtió en una colonia norteamericana. De 1941 a 1944, los japoneses se hicieron cargo de la administración del país a través de la presidencia títere de José P. Laurel. Los Estados Unidos ocuparon Filipinas nuevamente en 1945 y, en 1946, los filipinos conquistaron su independencia.

Manuel A. Roxas asumió por vez primera la presidencia de la República; le siguieron Elpidio Quirino, Ramón Magsaysay, Carlos P. García, Diosdado P. Macapagal, Ferdinand E. Marcos y Corazón C. Aquino. Marcos fue reelegido y tras dos períodos de gobierno, declaró la ley marcial en 1972, lo que le permitió permanecer en el poder durante más de 20 años. Una «revolución» popular en 1986 obligó a Marcos a huir hacia Hawai, preparando el terreno político a Corazón C. Aquino para la presidencia, tras la celebración de unas elecciones presidenciales considerablemente reñidas entre ambos partidos.

Los principales productos agrícolas del país son el abacá, el plátano, el cacao, el maíz, la piña, el arroz, la caña de azúcar, el tabaco y maderas preciosas como el ébano, el kapok (o miraguano) y la caoba filipina. Posee una industria pesquera que se muestra orgullosa de sus productos del mar, entre los que sobresalen el marisco, las ostras y las esponjas marinas. El país extrae cromita, cinabrio, cobre y oro, entre otros recursos minerales.

La población estimada de Filipinas (1987) es de 57.369.000 habitantes. Un 60 % aún habita en las zonas rurales, mientras que el 40 % restante reside en las zonas urbanas. La población estimada para el año 1992 es de 64.048.000 habitantes.

Cerca de 66 grupos lingüístico-culturales importantes habitan en territorio filipino. Aproximadamente un 90 % de la población pertenece a tan sólo ocho comunidades de marcada similitud lingüístico-cultural. Se trata de los *tagalog, ilokano, pampangan, pangasinan, los bi-*

kol, los cebuano, hiligaynon, y samar-leyte. Estos grupos étnicos comparten una historia común: todos habitan en las tierras bajas ribereñas cercanas a la costa; han sido convertidos a la fe cristiana y han detentado un fuerte poder político, económico y social en la sociedad filipina. Además, estos ocho grupos dominantes comparten patrones sociales y culturales similares. Cada uno de estos grupos cuenta, por ejemplo, con un sistema de parentesco bilateral, es decir, la descendencia se determina tanto por la línea paterna como por la materna. Es más, las relaciones de parentesco incluyen a todos los parientes sanguíneos de los dos progenitores e incluso, se extienden en distintos grados de intensidad de aquellas personas que establecieron el parentesco mediante el matrimonio y la ceremonia. Otras similitudes esenciales incluyen las siguientes pautas: los padres controlan el matrimonio de sus hijos; la sabiduría está emparentada con la ancianidad —las personas mayores son consideradas más sabias que los miembros más jóvenes de la familia.

Los etnólogos suelen catalogar a los filipinos en base a su filiación religiosa: cristianos, musulmanes y paganos. El presente libro está centrado en el estudio de las comunidades musulmanas y paganas, que serán denominadas de ahora en adelante *indígenas* o *pueblos indígenas,* o bien, *comunidades culturales.* Anteriormente, éstas recibían el nombre de *minorías culturales* o *minorías culturales nacionales* (véase capítulo V).

El término «indígena» se refiere al 12 % de la población filipina no cristiana. Los grupos musulmanes están asentados en las tierras bajas del archipiélago Sulu y el sur de Mindanao. Las comunidades paganas están situadas en las tierras altas; los kalingas, los bontoks, los ifugaos, los apayaos, los ibalois y los kankanays se encuentran en la provincia de las montañas. Al este de esta agrupación cultural se encuentran los gaddangs, al sudeste, los ilongots y al oeste, los tinggians. Los negritos habitan las montañas Zambales y las costas del norte y del este. En la región de Visayan, los negritos viven en Panay y al noreste de Mindanao. Los *mangyans* de Mindoro, los bataks, los tagbanuas de Palawan, así como los sulods de Panay constituyen otras colectividades paganas. En Mindanao se encuentran los subanuns que habitan en Zamboanga, los tirurays de Cotabato, los bilaans, los tagakaolos, los bagobos y los mandayas de Davao, y los bukidnons que están asentados en una provincia con el mismo nombre.

Existen cuatro grupos musulmanes distintos. Los maranaos, que habitan alrededor del lago Lanao. Los maguindanaos residen en el valle del Río Grande de Cotabato. Los tausugs constituyen la población dominante de las islas Jolo; los samals están, asimismo, establecidos en ellas.

Los paganos son, por lo general, agricultores de secano. Los negritos practican la recolección, mientras que los musulmanes se dedican al cultivo de regadío, al cultivo de perlas y a la pesca.

Desde la llegada de los españoles, se llevaron a cabo intentos para la integración de estos indígenas a un estilo de vida español. Los avances en este sentido fueron irregulares. Un asunto que despertaba gran preocupación lo constituía la conquista del archipiélago Sulu por parte de los musulmanes. Los americanos siguieron una táctica más diplomática con estos indígenas. Bajo el dominio americano, fueron construidos caminos, hospitales y escuelas. La clase de institución que alcanzó mayor éxito estaba representada por el internado de educación primaria. Los padres de familia se vieron inclinados a establecerse en las cercanías de ésta. Los estudiantes más destacados eran enviados a Manila, en donde recibían instrucción para ejercer como maestros. Desgraciadamente, el Departamento para las Tribus no Cristianas fue desarticulado durante el período del Protectorado. En 1959 fue creada la Comisión para la Integración Nacional. Dicha comisión esclareció el estado en que se encontraban los indígenas, quienes carecían de tierras, eran analfabetos, gozaban de una salud precaria y no contaban con medios de comunicación. El gobierno no profundizó en la integración nacional de los indígenas; el plan de diez años de la Comisión para la Integración Nacional constituyó un fracaso y un éxito simultáneos (véase capítulo V).

Presentación de la información

Este libro está dividido en diez capítulos relacionados entre sí. El capítulo I describe las bases geológicas y arqueológicos de Filipinas y desarrolla un perfil general sobre la sociedad y la cultura filipinas en épocas prehispánicas. El capítulo II trata sobre el período español (1521-1898), realzando los métodos de control ejercido por el régimen español sobre su colonia filipina. Asimismo, se describe la resistencia

de los nativos, especialmente el papel que desempeñan los indígenas. El capítulo III se centra en el impacto del colonialismo norteamericano en Filipinas, haciendo énfasis en (1) la política de los Estados Unidos y el gobierno del Protectorado hacia los indígenas, así como (2) el papel desempeñado por los antropólogos-administradores norteamericanos pioneros en acrecentar el conocimiento acerca de los indígenas mediante sus investigaciones, publicaciones y la aplicación de sus conocimientos. En el capítulo IV se explica la transformación sociopolítica de Filipinas de 1946 (al constituirse en república independiente) a 1990 bajo la respaldada presidencia de Corazón Aquino. En el mismo capítulo se considera el papel de los indígenas en una sociedad filipina más numerosa, especialmente dentro de la política local y en la fundación de la Universidad Estatal de Mindanao. De igual manera, hemos destacado a los indígenas más sobresalientes e identificado a los sociólogos y las instituciones comprometidas con la investigación y las publicaciones sobre los indígenas. El capítulo V establece una comparación y un contraste entre los conceptos de *integración, secesión* y *autonomía,* mediante el uso de ilustraciones concretas. Los tres capítulos siguientes tratan sobre los informes etnográficos de agrupaciones indígenas escogidas, con el fin de demostrar la variedad, la riqueza y la complejidad de la cultura y sociedad filipinas. Los dos últimos capítulos describen las islas Marianas y las islas Carolinas.

RECONOCIMIENTOS

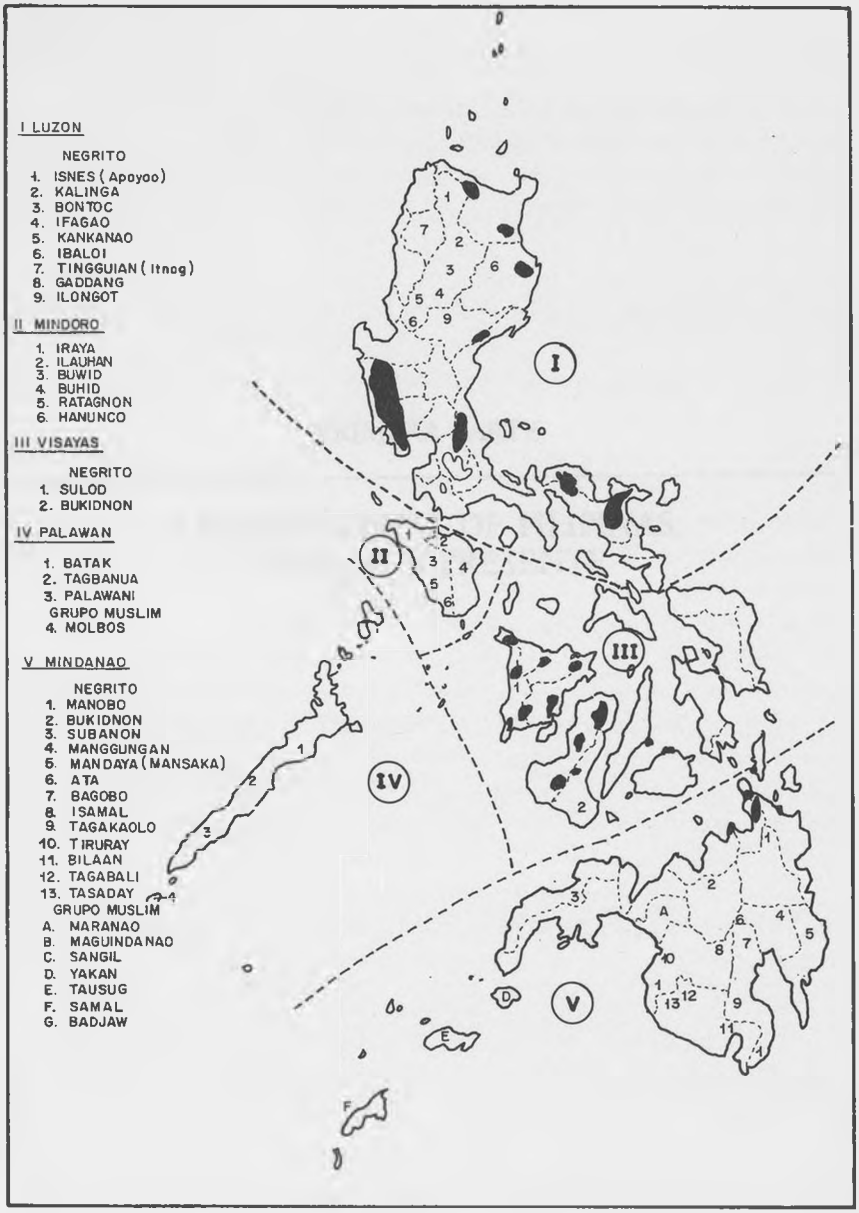
Desearía agradecer a muchas personas e instituciones su valiosísimo apoyo en la preparación de este libro. En primer lugar, quiero expresar mi gratitud hacia el profesor Claudio Esteva-Fabregat (profesor emérito de Antropología en la Universidad de Barcelona) por invitarme a formar parte de los veinte autores de esta colección de la Fundación MAPFRE América. Agradezco, igualmente, a los miembros de esta fundación, especialmente a su presidente, Ignacio Hernando Larramendi, al profesor José Andrés-Gallego y al profesor Alfonso Bullón de Mendoza.

Asimismo, expreso mi gratitud a mis compañeros y estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad de William & Mary, por su amable cooperación e inspiración; a mis compañeros en antropología y las disciplinas relacionadas con ésta, por su asistencia. Quiero agradecer especialmente al extraordinario antropólogo filipino F. Landa Jocano (Universidad de Filipinas), por el rigor en su exposición sobre la prehistoria filipina. Con el fin de evitar la malinterpretación de sus conceptos, he utilizado su *propia terminología* y su esquema sobre la prehistoria de Filipinas (véase capítulo I). A él, mis agradecimientos, así como para el difunto Dr. Robert Fox y el Dr. Alfredo Evangelista, del Museo Nacional, por sus innumerables ideas acerca de la prehistoria y la sociedad prehispánica de Filipinas.

Quiero dejar constancia de mi deuda con William Henry Scott, Renato Constantino, John Phelan y otros, por las ideas sobre el período español. Por el capítulo V, estoy en deuda con el difunto Peter Gowing, César Majul, Mamintal Tamano, el embajador Emmanuel Peláez y el cuerpo diplomático de la embajada de Filipinas, así como con Sa-

muel K. Tan, entre otros. Mis sinceros agradecimientos para la Asociación Filipina del Trabajo Social por el artículo sobre la Comisión para la Integración Nacional, publicado en su Enciclopedia, redactado por mí y por Celia Antonio, de la Universidad de Filipinas. También debo agradecer al difunto padre Rudolf Rahmann y a Marcelino Maceda, Timoteo S. Oración y Daisy Noval Morales por sus investigaciones acerca de los negritos; a Jim Eder de la Universidad del Estado de Arizona, Rowe Cadeliña de la Universidad de Silliman, y al difunto Charles P. Warren, por sus investigaciones sobre los bataks; quiero reconocer especialmente el valioso trabajo de Jim Eder en su estudio reciente sobre los bataks. Agradezco a Alison Yancey por su investigación y escritos sobre los bataks; para mi apreciado colega, el sociólogo más destacado y conocedor de los grupos musulmanes, Mamitua Saber, por su labor académica sobre los maranaos; a Hubert y Harriet Reynolds, así como a Fern Grant y sus colegas, por los datos suministrados acerca de los isnegs; al joven y prometedor especialista en los ifugaos, Mariano Dumia, por su información sobre estos indígenas; a Ben J. Wallace, un compañero de la Universidad Metodista del Sur, por el material sobre los gaddangs; a Violeta López-Gonzaga, una prometedora y productiva especialista de la Universidad de La Salle en Bacolod, Negros Occidental, por los datos sobre los buhid mangyanes; a Thomas Kiefer, por el material acerca de los tausugs; a Stuart Schlegel, por sus excelentes escritos sobre los tirurays; a Eric Casiño, educado en Australia, por sus investigaciones sobre los jama mapuns; a Samuel K. Tan, por sus excelentes trabajos.

Debo agradecer por su asistencia editorial al Dr. Donald Ball (profesor emérito de Lengua Inglesa en la Universidad de William & Mary), a Kenneth Stuck, a la Dra. María Luz Mercado, a Morris E. Zamora y a J. Michael Bradshaw. Mi gratitud para Jean Belvin por su paciencia en el mecanografiado final de mis manuscritos. Finalmente, agradezco a mi mujer, la Dra. María Luz Mercado y a mis hijos (Greg, Nerissa, Morris, Lili, Sarah, Jovi y Grace), a mis nietos Melody, Fawn y Nicole, por su paciencia y tolerancia. Quiero dedicar este libro a mi mujer por su colaboración, inspiración y asistencia en todos los aspectos. Por último, doy gracias a Dios por la vida, Su Gracia y Su Bendición.



Mapa de las comunidades culturales de Filipinas.

PRIMERA PARTE

LOS INDÍGENAS DE FILIPINAS: PASADO Y PRESENTE

Capítulo I

PREHISTORIA Y COMUNIDADES PREHISPÁNICAS DE FILIPINAS: PERSPECTIVAS

Introducción

El presente capítulo da una idea de las principales características geológicas, arqueológicas y culturales, con el fin de facilitar la comprensión de los períodos sucesivos de la historia y la cultura de Filipinas: el período español (1521-1898), el período norteamericano (1898-1946) y el período de la Independencia a la actualidad (1946-1990). Los objetivos principales de este capítulo son los siguientes: (1) explicar brevemente la geología de Filipinas; (2) ofrecer un análisis completo de las cinco fases de desarrollo de la prehistoria filipina, basadas en el modelo de Jocano de periodicidad; y, por último, (3) presentar un perfil de la sociedad prehispánica filipina.

Bases geológicas [1]

Con el fin de comprender la prehistoria filipina, es importante entender las bases geológicas de sus estilos de vida. Hace sesenta millones de años surgió la vida en Filipinas, durante la Era Terciaria. Se cree

[1] Para una presentación más extensa acerca de las bases geológicas, véase: F. Landa Jocano «Beyer's Theory on Filipino Prehistory and Culture: An Alternative Approach to the Problem», en M. D. Zamora, ed., *Studies in Philippine Anthropology* (In Honor of H. Otley Beyer), 1967, Alemar-Phoenix Publishing House, pp. 135-138. *Cfr.* R. E. Dickerson, *et. al. Distribution of Life in the Philippines. Monograph of the Bureau of Science,* n.° 21. Bureau of Printing, Manila, 1928.

que Filipinas estaba conectada en aquella época con Formosa, debido a las similitudes existentes en los restos vegetales y animales.

Hace doce millones de años aproximadamente, empezaron a emerger pequeñas islas. Davao, Samar, Leyte y Luzón Oriental se encontraban emergidas. La conexión con Formosa desapareció, si bien la conexión sur con el continente se mantuvo. La flora australiana penetró en Mindanao, otro tanto sucedió con los árboles y los mamíferos malayos.

El avance de los bancos de hielo enfrió gran parte de las aguas del planeta y contribuyó al descenso considerable del volumen de las aguas de los ríos, lagunas y lagos. Estas modificaciones en los niveles del agua unían y separaban las islas de forma alternativa. Mindanao dio lugar a cinco islas separadas y Samar, por su parte, surgió de un grupo de pequeñas islas. Luzón también se fragmentó en numerosas islas. Albay y Sorsogon se sumergieron. Los levantamientos y depósitos geológicos del Pleistoceno unieron Zambales con Luzón y el grupos de las Batanes. Aquellos animales incapaces de adaptarse al nuevo medio ambiente se extinguieron.

El cráneo Tabón ha proporcionado pruebas de que el ser humano estuvo en Filipinas hace 22.000 años. Antes de este descubrimiento, las especulaciones sostenían que el primer hombre habitó en Filipinas hace 300.000 años, en base al hallazgo de utensilios de piedra asociados con restos animales de dicho período. Este hombre (o mujer) consiguió aclimatarse a la geografía filipina de diversas maneras, lo que se deduce por los artefactos que se encontraron, los cuales conformaban una gama que comprendía desde herramientas de piedra hasta piezas metálicas elaboradas.

Los sistemas culturales resultantes variaron según la diversa geografía y topografía de las islas. Debe tomarse en cuenta que los datos arqueológicos se encuentran incompletos y resultan poco adecuados para responder a todos los interrogantes acerca del desarrollo de las culturas.

Bases arqueológicas [2]

El esquema analítico elaborado por el profesor F. Landa Jocano acerca de la prehistoria filipina resulta, bajo mi punto de vista, sólido y exhaustivo. Es más convincente que los modelos propuestos por anteriores antropólogos, como el del difunto H. Otley Beyer [3]. Mi exposición acerca de los períodos prehistóricos de Filipinas está, por lo tanto, fundamentada en el modelo de Jocano. Para evitar una malinterpretación por mi parte, me gustaría transcribir directamente el esquema elaborado por Jocano y hacer uso de *la terminología exacta* (derivada directamente de Zamora 1967: 140-145).

El esquema analítico de Jocano para agrupar y analizar las constantes culturales descubiertas a partir del material arqueológico es como sigue:

Existen cinco fases de desarrollo: (1) el período germinal; (2) el período formativo; (3) el período incipiente; (4) el período emergente, y (5) el período de la conquista.

[2] Para más información acerca de las bases arqueológicas de las Filipinas, véanse los trabajos de Robert Fox, H. Otley Beyer, Wilhelm Solheim, Alfredo Evangelista y F. Landa Jocano, entre otros. En particular, se recomienda al lector el siguiente artículo de Otley Beyer «Outline review of Philippine archaeology by islands and provinces» en *Philippine Journal of Science* LXXVII (July-August) 1947, pp. 205-390. Asimismo, H. Otley Beyer, «Philippine and East Asian Archaeology and its relation to the origin of the Pacific Islands population». *Bulletin n.º 29, National Research Council of the Philippines,* 1948. *Cfr.* R. B. Fox, «*The Philippines in pre-historic times*», UNESCO National Commission of the Philippines, Manila, 1959; «The Tabon Caves: Archaeological excavations and explorations on Palawan Island, Philippines (1962-65)», *Philippine Journal of Science,* 1965. «The cave archaeology of Cagraray Island, Albay province, Philippines, *University of Manila Journal of East Asiatic Studies,* vol. VI, n.º I. Jan. 1957, con Alfredo Evangelista, como coautor; «Excavations in the Tabon Caves and Some Problems in Philippine Chronology», en Zamora, *op. cit.*, 1967, pp. 88-116. *Cfr.* A. Evangelista, «H. O. Beyer's Philippine Neolithic in the Context of Postwar Discoveries in Local Archaeology», en M. D. Zamora, *ibidem,* pp. 63-87. Agradezco al Dr. Jocano por su modelo y división en períodos para la prehistoria de Filipinas seguido en este capítulo.

[3] He adoptado el modelo prehistórico del profesor Jocano en este capítulo debido no sólo a ser el más convincente, sino por poseer mejores evidencias que las anteriores hipótesis de Beyer. Para una profunda revisión crítica de las últimas ideas del profesor H. Otley Beyer, especialmente en lo que se refiere a su teoría migratoria, entre otras, véase Landa Jocano, «Beyer's Theory on Philippine Prehistory and Culture...», *op. cit.* Véase también, W. H. Scott, *Prehispanic Source Materials for the Study of Philippine History,* Rev. ed., Quezon City, 1984. Otros dos artículos críticos sobre Beyer son: A. Evangelista, «H. Otley Beyer's Philippine Neolithic...», *op. cit.*, y R. B. Fox, «Excavations in the Tabon Caves and some problems in Philippine chronology», *op. cit.*

Fases de desarrollo

Período germinativo (aproximadamente del 250000 al 10000 a.C.)

Este período representa la primera referencia temporal en la historia de nuestra cultura. En términos demográficos existían pocos pobladores en aquel momento. Probablemente, la agrupación local más numerosa nunca rebasó la cifra de tres o cuatro miembros que, por lo general, constituían un núcleo familiar. No existían viviendas en comunidad. Hasta el momento, no se ha recuperado material alguno sobre su cultura, que indique una tradición en el uso de herramientas. La economía se basaba en la caza y la recolección. Además, resulta imposible determinar si los antiguos filipinos conocían el uso del fuego.

Aproximadamente en el año 30500 a.C., aparecieron signos de una tecnología en desarrollo. A pesar de que esta población se dedicaba aún a la caza y a la recolección, procedió a fabricar herramientas de piedra. En las cuevas de Tabón y Guri, en Palawan, fueron encontradas herramientas afiladas. Huesos de ciervos, cerdos, aves pequeñas y murciélagos constituyeron artículos asociados con estos utensilios.

Comparativamente, gran parte de los primeros tipos de herramientas encontradas durante este período eran piedras de río talladas o nódulos que constituían toscas hachas de gran tamaño. En efecto, resulta muy probable que estos hombres utilizasen herramientas y armas fabricadas con madera y otros materiales, sin embargo, ninguna de éstas han sido encontradas. Con el tiempo —hace aproximadamente 22.000 a 10.000 años— se fabricó un nuevo tipo de herramienta. Este cambio inicial en la técnica de fabricación de herramientas indica una habilidad en desarrollo, originada probablemente por nuevas formas de adaptación al medio ambiente. De las primeras hachas de tosca manufactura surgieron herramientas de piedra redondeadas, ovaladas o en forma de riñón, cuyos filos no habían sido excesivamente trabajados. Su forma guarda gran semejanza con los utensilios encontrados en Indochina, del tipo Hoabinio. Otra de las formas que caracterizaba dichas herramientas era del «tipo sumatrense». Estas herramientas se encontraban afiladas por un solo lado.

Período formativo (aproximadamente, desde el año 10000 hasta el 500 a.C.)

Desde el año 10000 hasta el 8000 a.C., aparecieron cada vez más clases de utensilios de piedra. El hombre desarrolló nuevas técnicas para la construcción de herramientas. En lugar de las toscas hachas, que eran instrumentos típicos del primer período, en estos años se fabricaron herramientas esmeradamente pulidas y afiladas. Como consecuencia de este avance tecnológico del saber-hacer, la vida del hombre adquirió un carácter sedentario, con autosuficiencia económica. Pequeñas parcelas de tierra comenzaron a ser trabajadas, aunque no se trate de una «agricultura» propiamente dicha. Al igual que en el pasado, las gentes practicaban la caza y recolectaban raíces que les servían de alimento.

Esta primera clase de herramientas pulimentadas fue sustituida más tarde por otro tipo de elaboración, en el cual los cuerpos de las herramientas eran pulidos y afilados cuidadosamente. Esto tuvo lugar, aproximadamente, en el período comprendido entre el 8000 y el 5000 a.C. Asimismo, es necesario señalar que las herramientas utilizadas en el transcurso del período precedente, continuaron siendo empleadas durante este nuevo período. Muchos de estos utensilios fueron encontrados en Batán, en las costas del mar de China, así como en los valles de Baras y Pililla en Rizal.

El ambiente siempre tiene una manera muy peculiar de presionar a los pueblos para que realicen continuos cambios en sus vidas, particularmente en lo que atañe al modo de subsistencia. El período comprendido entre el año 5000 y el 500 a.C. se caracterizó por una serie de grandes innovaciones no sólo en lo que respecta a la construcción de herramientas, sino también a otros aspectos de la vida comunitaria. Puesto que tenían herramientas más eficaces, los pobladores fueron capaces de proceder a una explotación de su entorno más efectiva. Poco a poco, comenzaron a realizar cultivos en terrenos expresamente preparados para dicha función. Esto condujo a la aparición de la agricultura, así como a una forma de vida más sedentaria. Durante este período, las gentes aún siguieron cazando y pescando con el fin de procurarse alimento.

La sedentarización progresiva es la característica que diferencia, fundamentalmente, este período del anterior. Por esta razón, lo deno-

minamos «formativo». Con esta expresión queremos significar la aparición de grupos sedentarios más numerosos que el simple núcleo familiar. Sin embargo, el tamaño de este grupo no alcanza a ser lo suficientemente grande como para considerarlo una estructura comunitaria propiamente dicha.

Básicamente, las herramientas utilizadas durante este período eran numerosas y multiformes. Algunos instrumentos tenían forma de hombro, otros, con la cara dorsal rugosa y aún cabe distinguir otra clase, que tenía uno de sus extremos en forma de espiga —similar a otras azuelas encontradas en Polinesia—. Hacia el final de este período, resulta posible reconocer otra clase de herramientas diferenciadas. En este sentido, se han encontrado azuelas de forma rectangular o trapezoidal. Sus componentes habían sido pulidos cuidadosamente. Estaban hechas de piedras duras de grano fino. Asimismo, se desarrollaron nuevas técnicas para fabricar herramientas, así como para cortar y perforar.

Período incipiente (aproximadamente, entre el 500 a.C. y el siglo x de nuestra era)

Este período está caracterizado por el uso habitual de los metales. Al mismo tiempo, marca el comienzo de dramáticos cambios en la forma de vida de los antiguos filipinos. Con «incipiente», queremos significar el comienzo de una etapa en la que se allanan las diferencias existentes entre las distintas culturas locales. Este modelo de desarrollo socio-cultural fue el resultado de la aparición de las herramientas metálicas, así como del extendido uso de la agricultura como fuente principal de subsistencia a partir de las posibilidades propias del entorno. La población se hizo cada vez más sedentaria, ya que sus plantaciones alcanzaban a producir alimento suficiente. Entre los cultivos básicos, destacan una variedad de arroz propia de las tierras altas y el mijo.

Por otra parte, en esta época comenzaron a realizarse trabajos en cerámica. Las excavaciones dirigidas por arqueólogos del Museo Nacional en Albay y Sorsogón, revelaron la existencia de urnas funerarias, cuya fabricación se estima del año 91 a.C., o incluso, de una fecha anterior. El arte del fundido y el forjado del hierro provino del sur —se trata de un método conocido habitualmente como «Forja malaya»—. Por otra parte, tuvo lugar la fabricación de abalorios y brazaletes bicro-

mados. El tejido —que en aquella época había alcanzado un elevado desarrollo en Indonesia— se extendió rápidamente en Filipinas.

Por otro lado, se generalizó la práctica de la agricultura de regadío, la cual había sido puesta en práctica con anterioridad. Se cree que en el transcurso de este período de nuestra prehistoria, se introdujeron desde el sur caballos y carabaos en las islas Filipinas. También se construyeron terrazas y terraplenes, mediante la utilización de aguas de manantial o la recolección de agua de lluvia, con el propósito de cultivar arroz de las tierras bajas. La población creció y se extendieron las comunidades sedentarias, lo que supuso una necesidad cada vez mayor de alimento.

Hacia la mitad de este período, los filipinos comenzaron a desarrollar un lenguaje propio, una suerte de dialecto ancestral, precedente de las lenguas filipinas de la actualidad. Las diferencias existentes entre las lenguas filipinas de hoy en día se deben a recientes cambios sociales y raciales, así como a problemas de aislamiento geográfico. Sin embargo, se suele considerar que todos los dialectos locales se originaron a partir de un primer lenguaje proto-tipo, conocido como «Indonesio original».

Los enterramientos en urnas —procedentes de un período anterior— se convirtieron en una costumbre. En el norte de Filipinas, los enterramientos consistían en una suerte de «urnas funerarias recubiertas, a su vez, por otra urna» (en Japón existen estructuras similares), emplazadas entre peñascos. En otros lugares, como Masbate, las urnas funerarias se encontraban... al aire libre y sus cubiertas estaban hechas de piedra caliza. Asimismo, en otros lugares de Filipinas, cabe encontrar urnas funerarias emplazadas en cuevas (Fox 1959: 22).

Hacia el final de este período, la influencia de ciertos pueblos vecinos originó drásticos cambios en la forma de vida de los antiguos filipinos. El comercio era la vía habitual mediante la cual se realizaban estos contactos. Los árabes constituyeron el primer grupo de extranjeros que estableció un contacto directo con los antiguos filipinos. Estos audaces comerciantes marítimos pueden ser descritos como los primeros representantes de las «Grandes Tradiciones», procedentes de Asia y el Medio Oriente. Establecieron relaciones comerciales con Filipinas, inmediatamente después de haber sido expulsados de sus centros comerciales del centro y el sur de China.

En aquella época existía un marcado rechazo a los extranjeros, lo que contribuyó a alzar un muro de hostilidad a lo largo de la costa del mar de China. Sin embargo, los árabes fueron capaces de adquirir productos del Extremo Oriente a través de Borneo, Filipinas y Formosa. Cuando estos comerciantes atravesaron una y otra vez las Filipinas, llegaron con ellos nuevas ideas, valores, actitudes y formas de vida a las islas. Aquellos rasgos culturales que resultaban aceptables para los habitantes locales, fueron incorporados a la cultura de aquellas gentes y «la mezcla resultante constituyó el sistema cultural que encontraron los españoles cuando desembarcaron por vez primera en las islas en el siglo XVI» (Evangelista 1963: 9).

Período emergente (desde el siglo X al siglo XV de nuestra era)

Este período se denomina «emergente», puesto que, durante el mismo, surgió una forma de organización social, una estructura institucional y un modelo cultural filipino, claramente definido. Tuvieron lugar marcados cambios en lo que respecta a la vida social, religiosa y económica de los habitantes de las islas. El comercio se extendió rápidamente. Los comerciantes chinos siguieron las rutas recorridas por los árabes y navegaron con sus propios barcos hasta las Filipinas. Esto provocó una fuerte competencia con los comerciantes del Medio Oriente. Aunque se encontraban establecidos en las Filipinas, los árabes fueron gradualmente expulsados. Hacia el siglo XIII, fueron eliminados por completo de la escena comercial y las embarcaciones comerciales árabes dejaron de recorrer el mar que separa China de las Filipinas, así como los alrededores de Borneo y otras regiones vecinas.

Por consiguiente, los contactos comerciales chino-filipinos tuvieron su origen en el transcurso del reinado de la dinastía Tang (628-907). Sin embargo, el comercio con China alcanzó un grado de desarrollo realmente elevado hacia el siglo XIII de nuestra era, poco tiempo después de que los dignatarios Sung fueran conducidos al sur del río Yang-Tzé. Durante esta época, se elaboraron grandes cantidades de artículos de porcelana y, asimismo, se procedió a su exportación. Los chinos intercambiaban porcelana por una serie de productos filipinos, tales como maderas duras, nueces, ornamentos de coral, oro, algodón, goma, resina, juncos, perlas, etc. Al tiempo que se desarrolló este co-

mercio, los mercaderes chinos se desposaron con las mujeres nativas y establecieron centros comerciales y, de esta manera, se minimizó la influencia de otros comerciantes extranjeros.

La influencia hindú en Filipinas comenzó a sentirse hacia el siglo x. Sin embargo, el auge de estos intercambios tuvo lugar en el transcurso del siglo xii, con la caída del Imperio Sri-Vijaya. Con el comienzo del Imperio Madjapahit, creció considerablemente el grado de influencia hindú en Filipinas.

La caída del Imperio Madjapahit provocó una serie de reajustes en las relaciones comerciales existentes entre Filipinas y otros países. La porcelana procedente de Siam, fabricada en Sawankhalok y Sukhohtai en el transcurso de los siglos xiv y xv, la cual se exportaba a las Filipinas, suponía, aproximadamente, entre un 20 y un 40 por ciento del total del comercio del sur.

Estos contactos iniciales con otros pueblos influyeron en la estructura de la dinámica cultura filipina. El comercio supuso el vehículo ideal para la propagación de nuevas ideas, creencias y prácticas de todo tipo. Por su parte, los árabes contribuyeron al desarrollo de la religión musulmana en Mindanao. De hecho, se estima que muchas de sus costumbres habían sido introducidas por Kabungsuwan, un misionero-aventurero árabe de rasgos mitológicos.

La presencia china en las Filipinas tuvo un marcado carácter económico, antes que una influencia de corte social o cultural. Los hábitos alimenticios de los filipinos de hoy en día muestran la existencia de una profunda influencia china. Las herramientas metálicas y diversos ornamentos revelan una clara procedencia china. Asimismo, los especialistas estiman que el mestizaje chino con la población autóctona alcanza el diez por ciento de la misma.

Por su parte, la influencia hindú puede apreciarse mejor en lo que respecta a la lengua, el arte, la mitología y los ciclos épicos. De hecho, puede afirmarse que la cultura hindú penetró profundamente en el corazón filipino, mientras que el contacto con la China se limitó a un encuentro superficial. Esta influencia extranjera continuó afectando a los habitantes de Filipinas aún después de la llegada de los españoles.

La sociedad filipina prehispánica [4]

Los datos arquelógicos e históricos de que disponen los especialistas revelan un perfil de la cultura y la sociedad filipina que describiremos a continuación [5]. Los habitantes inmediatamente anteriores a la llegada de los españoles vivían en pequeños grupos dispersos, generalmente en las proximidades del mar, los ríos, los lagos y las islas cercanas a la costa. Dichos emplazamientos respondían a necesidades estrictamente alimenticias.

Estas comunidades prehispánicas eran independientes unas de otras en lo que respecta a los aspectos sociales, políticos y económicos. Los lazos matrimoniales constituyeron la vía mediante la cual estos grupos primitivos forjaron alianzas entre sí. El individuo más anciano de cada comunidad asumía el mando. Generalmente, solían asistirle un grupo de hombres mayores (maginoo). El dirigente y sus consejeros se encargaban de mediar en las disputas entre los ciudadanos; se disputaban desde los divorcios hasta los enfrentamientos o las agresiones. Las decisiones eran tomadas por consenso. Los parientes estaban capacitados para defender o perseguir a las partes en contienda.

La organización social de los filipinos prehispánicos se basaba, fundamentalmente, en un sistema de parentesco de estructura bilateral «uniformemente estratificado y profundamente enraizado en la tradición». Este tipo de organización social está aún presente en innumerables comunidades en la actualidad. Fox y Jocano sostienen que:

> No existían clanes o tribus. La unidad básica de parentesco estaba representada por la familia, era instituida mediante el matrimonio, y constaba del padre, la madre y su hijo o hijos sin desposar. Los familiares mayores eran tradicionalmente tratados con gran respeto y gozaban de una prestigiosa posición dentro de la comunidad. Un cla-

[4] Para más información acerca de la sociedad y cultura filipina prehispánica, el lector debiera consultar las siguientes fuentes: F. Landa Jocano, *Our Living Past,* Quezon City, 1963; *Cfr.* F. Landa Jocano, ed. Filipino Cultural Heritage, Manila, 1966. R. Fox, «Ancient Filipino communities», en F. Landa Jocano, *ibidem,* 1966. M. D. Zamora, 1967, *op. cit.*, pp. 146-147. Agradezco a los doctores Jocano, Fox y Evangelista por la información y las interpretaciones empleadas en esta sección del capítulo.

[5] Mario D. Zamora, ed. *Studies in Philippine Anthropology (in Honor of H. Otley Beyer),* Quezon City, 1967, pp. 146-147.

ro reconocimiento genealógico comprendía, normalmente, hasta la tercera generación. Traspasado este grado de parentesco, los ancestros eran olvidados, o bien, asociados con espíritus deificados [6].

Estos antiguos filipinos practicaban los matrimonios por convenio, proceso que, a menudo, incluía delicadas y prolongadas negociaciones, así como la entrega de obsequios. Después del casamiento, los novios solían vivir junto con los padres, tanto de la novia, como del novio. El nacimiento de un hijo formalizaba el matrimonio.

Las viviendas de estos primeros pobladores estaban hechas de bambú. Los techos eran fabricados con hierbas y hojas de palma. Jamás hicieron uso de la piedra para la construcción de sus casas.

Las actividades económicas solían ser muy variadas para la mayor parte de los pobladores prehispánicos. El hombre y la mujer compartían por partes iguales el trabajo doméstico. El arroz, el gabi y el plátano constituían los principales productos cultivados en los campos y jardines. Los vegetales eran plantados con moderación, puesto que las siembras dependían principalmente del riego de corrientes adyacentes. Los filipinos prehispánicos domesticaban cerdos, pollos, perros y carabaos para el consumo doméstico, los ritos tradicionales y el comercio. Aún no tenían conocimiento acerca de la existencia de la rueda como medio de locomoción; para el transporte se servían de balsas. Esto confirma la tesis de que los carabaos no eran utilizados como animales de carga y de trabajo [7].

Existía un vínculo entre las prácticas religiosas y la vida social prehispánicas. Durante las siembras, las cosechas, los viajes y otras actividades socioeconómicas, se observaban ritos detallados. Los *baylans,* que servían de mediums espirituales, protagonizaban todos los ritos religiosos de la comunidad. Existía la creencia de que «estas personas gozaban de extraordinarios poderes» [8].

Las primeras religiones filipinas no reconocían en absoluto los conceptos de «cielo» e «infierno», propagados posteriormente por la

[6] F. Landa Jocano, ed. *Filipino Cultural Heritage,* Manila, 1966. *Cfr.* Robert Fox, «Ancient Filipino Communities», en F. Landa Jocano, *ibidem, Cfr.* Zamora, *op. cit.*, p. 146.

[7] Zamora, *ibidem,* p. 147.

[8] *Loc. cit.*, p. 147.

Iglesia Católica. Fue a la llegada de los colonizadores españoles, cuando estas ideas ganaron credibilidad. Los antiguos filipinos solían creer que:

> Los muertos se dirigían a uno de los diversos mundos celestiales o subterráneos existentes, lo cual era determinado por la causa de su muerte. Allí, éstos continuaban viviendo de la misma manera que en la tierra [9].

Para la honra y el orgullo de los filipinos, sus antepasados prehispánicos contaban con un sistema de escritura. Se han identificado al menos entre dieciséis grupos distintos, el uso de una forma de escritura silábica. Se cree que ésta se desarrolló con anterioridad en el sur de la India. En la actualidad, sólo los tagbanua, los hanunoo y los buhid —tres grupos étnicos estudiados por los antropólogos Robert Fox, Harold Conklin y Violeta López-Gonzaga, respectivamente— practican esta forma de escritura silábica [10].

Resumen

Se cree que la vida en Filipinas apareció durante la Era Terciaria, aproximadamente hace sesenta millones de años. El cráneo Tabón descubierto por el fallecido antropólogo Robert Fox y el equipo del Museo Nacional ha proporcionado suficientes pruebas para determinar su aparición en las islas hace 22.000 años. Las especulaciones anteriores a este hallazgo consistían en que el hombre había llegado a Filipinas hace 300.000 años.

El antropólogo F. Landa Jocano, de la Universidad de Filipinas, expuso un modelo plausible de periodización prehistórica, que se describe a continuación:

El Período Germinal (250000 a 10000 a.C.) se caracterizó por una población dispersa y escasa, dividida en grupos familiares. La caza y la recolección constituían los medios de subsistencia y, por otra parte, no

[9] *Loc. cit.*, p. 147.
[10] *Loc. cit.*, p. 147.

existen evidencias del uso de herramientas o señales de utilización del fuego. Hacia el 30500 a.C., aparecieron los utensilios de piedra, mientras que hacia el 20000 a.C. se extendió el uso de las herramientas de estilo «hoabiniano».

El Período Formativo (del año 10000 al 500 a.C.) se caracterizó por la existencia de instrumentos de piedra perfeccionados, a partir de piedras cada vez más pulimentadas. Asimismo, tuvo lugar una agricultura incipiente y, con ella, la aparición de grupos sedentarios locales.

El Período Incipiente (del año 500 al 900 a.C.) se caracterizó por un uso extensivo del metal, agricultura intensiva, el cultivo de arroz y mijo y una homogenización cultural. Aparecieron trabajos en cerámica, junto con los telares, los abalorios y la tecnología del acero. Se practicó el terraplenado de los campos y fue introducido el uso del caballo, proveniente del sur. Se creó un dialecto oral, predecesor de las actuales lenguas indígenas. Se extendió el uso de urnas funerarias y, por otra parte, el comercio con los árabes fue decisivo.

El Período Emergente (del año 900 al 1400 de nuestra era) constituyó el definitivo auge cultural de las islas Filipinas. El comercio se extendió y los árabes fueron expulsados, siendo sustituidos por los mercaderes chinos. Sin embargo, el Islam se propagó en Mindanao. Asimismo, existió una marcada influencia hindú en el comercio filipino, que se traduce en los ritos y mitos de aquella época.

Durante el período anterior a la llegada de los españoles, los filipinos habitaban en pequeñas comunidades cercanas a las costas o riberas. Las comunidades se constituían mediante las alianzas matrimoniales y eran gobernadas por el miembro de edad más avanzada, junto con un consejo formado por otros miembros mayores. El parentesco se establecía de forma bilateral y se desconoce la existencia de clanes o tribus. Los matrimonios se establecían por convenio y la residencia postmarital era de carácter bilocal. Las viviendas consistían en estructuras de bambú con techos de paja. La base de la alimentación la constituían el arroz, el plátano, el gabi, el cerdo, las gallinas y los perros. La religión ejercía una influencia determinante. Existía la creencia acerca de una vida después de la muerte de las mismas características que la anterior, en un mundo celeste o subterráneo. Existieron dieciséis formas de escritura silábica, de las cuales tres aún son vigentes.

Capítulo II

DIOS, LA GLORIA Y EL ORO: COLONIALISMO Y TRADICIONES: 1521-1898

por Samuel K. Tan*

Introducción: el sistema colonial

El sistema colonial que España estableció en las Filipinas, tras una exitosa toma de poder de Manila, anteriormente en manos de los musulmanes, dependía directamente de los objetivos generales del colonialismo español. Esto puede resumirse bajo el siguiente lema: Dios, Gloria y Oro. Dichos propósitos, que no eran necesariamente los únicos, fueron claramente expresados en las instrucciones por escrito que se otorgaron a las expediciones, desde Magallanes a Legazpi, al igual que en los numerosos informes, los monumentos y la correspondencia que mantuvieron las órdenes religiosas con Filipinas. Resulta necesario llevar a cabo una breve mención de estos objetivos:

* El Dr. Samuel K. Tan es profesor de Historia y ex-director del Departamento de Historia de la Universidad de Filipinas, Diliman, Ciudad Quezón. Este capítulo ha sido extraído de su obra (gozando de su autorización), titulada *A History of the Philippines*, Department of History, University of Philippines, Diliman, Quezón City, 1987, pp. 31-41. En la introducción, el profesor Tan explica la razón fundamental por la cual hay una ausencia absoluta de notas al pie de página y otra parafernalia académica excesiva. El Dr. Tan ha impartido clases de Historia de Filipinas durante años y este capítulo es un producto de una de sus charlas. El profesor realizó ligeras modificaciones en el título del artículo del Dr. Tan, «Colonialism and Traditions: 1521-1898», a su forma actual.

Objetivos coloniales

Una representación de España en tanto que poder colonial resultaría incompleta si careciese del matiz religioso añadido al desarrollo del imperio que a la necesidad de difundir el Cristianismo en todos sus dominios. Esto sucedió en el Nuevo Mundo o en América Latina y Norteamérica, así como en Filipinas. Las expediciones de 1521 a 1565 se vieron acompañadas por misioneros religiosos que estaban preparados tanto para predicar la fe cristiana, como para explorar y explotar los recursos de las colonias. Por ejemplo, cuando Magallanes arribó a Limasawa o Butuan, el primer acto significativo, junto con el suministro de las provisiones necesarias, lo constituyó la celebración de una misa. Por otra parte, al llegar a Cebu, fue realizada la conversión de Rajah Humabon y su gente.

Sin embargo, los aspectos religiosos de la expedición de 1565 efectuada por Legazpi, fueron más explícitos. Cinco frailes agustinos «trabajaron en armonía junto con Legazpi» y ganaron adeptos. Su ardor religioso e incansables esfuerzos fueron motivados por un deseo casi obsesivo de controlar «la ola creciente de islamismo». El proceso de cristianización en Cebu se inició con la conversión de la sobrina del rey Tupas. A continuación, se procedió a la conversión de un intérprete musulmán, el rey Tupas y su hijo. El efecto de dicha penetración en el seno del gobierno de la sociedad nativa consistió en una aceleración del proceso de cristianización entre los habitantes, «ya que el ejemplo de Tupas había sido de gran peso». Así pues, con la ayuda de los cebuenses convertidos al Cristianismo, Manila, la antigua fortaleza musulmana, fue tomada por tropas españolas y el Cristianismo se instauró en la ciudad. La consiguiente labor de evangelización de las órdenes asentadas en Manila en las demás regiones e islas, incluyendo el interior, recibieron tanta atención y eran de tal prioridad, que resulta lógico relacionarlas con la más importante tarea de pacificación. Según Edward Gaylord Bourne,

> las islas Filipinas pertenecían al mundo asiático en lo que respecta a su situación y sus habitantes, sin embargo, durante los tres primeros siglos de su historia documentada, dependieron, de alguna manera, de América, y hoy en día, los avatares del tiempo les han restituido sus antiguas relaciones políticas con el Hemisferio Occidental. En

> tanto que la dependencia de la Nueva España, constituyeron los límites extremos occidentales del dominio español y fueron comúnmente conocidos como las islas del Poniente. Su descubrimiento y conquista dieron lugar a un imperio que, con mucho, sobrepasaba en extensión geográfica a cualquier reino conocido hasta entonces...

Como consecuencia de ello, el rey Felipe II presumía de que el sol nunca se ponía en su imperio, puesto que, mientras amanecía en Madrid, el día anterior aún no había visto su ocaso en Manila. En este sentido, Filipinas sólo constituía un eslabón en los dominios del Imperio Español que, de algún modo, impulsarían su expansión no sólo en las islas del sur del archipiélago, sino también al norte de Japón y China. Este sueño de «Imperio Oriental» situó a Filipinas como centro estratégico de los propósitos del Imperio Español.

Sin embargo, el objetivo de obtener beneficios de la población y de los recursos materiales de las tierras conquistadas subyacía en la idea de conquista y expansión del imperio. Esto quedó demostrado por los esfuerzos realizados por los españoles con el fin de conquistar Filipinas, a pesar de que las islas habían pasado a formar parte de los derechos territoriales portugueses, posteriores a la firma del Tratado de Zaragoza en 1529. En este tratado, el rey Carlos de España renunció a sus derechos sobre Filipinas a cambio de 350.000 ducados de oro. La preparación de una expedición al mando de Ruy López de Villalobos desde México, en 1542, constituyó una clara confirmación de que España había determinado apropiarse de las islas. La razón por la cual España había dejado de lado los derechos de Portugal fue anteriormente expresada por fray Andrés de Urdaneta, quien había ido a las Molucas junto con Loaisa en 1525 y había informado a la Corona Española sobre los derechos de Portugal expresados en el Tratado de Zaragoza. Él consideraba que, con el fin de que España pudiese contravenir dicho tratado, «debían ser argumentados motivos de carácter piadoso, o bien, aquéllos que legitimasen la expedición, tales como el rescate de navegantes extraviados en las islas durante expediciones anteriores o la determinación de la longitud de la Línea de Demarcación.» El verdadero motivo para ignorar los derechos de Portugal resultaba explícito en los propósitos del propio rey Felipe II de ignorar todas la estipulaciones del tratado relacionadas con las islas que no fuesen las Molucas, donde tenían prohibido dirigirse las expediciones.

Sin embargo, en el caso de islas como las Filipinas, la empresa debía seguir debido a las especias. Efectivamente, las razones que motivaron la búsqueda de las especias ya habían sido expresadas por el rey Carlos a Magallanes:

> Puesto que estáis comprometido a descubrir nuevas tierras de nuestros dominios en el Mar Océano dentro de los límites de nuestra demarcación, islas, tierra continental y ricas especias, etc...

Así pues, el sistema de dominación establecido por la Corona Española en Filipinas estaba determinado por diversos propósitos coloniales. Con el fin de conseguir tales propósitos, debían ser diseñados de un modo eficaz los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales para asegurarse, de esta manera, de que el poder, las riquezas y el estatus alcanzado en la colonia fuesen disfrutados de un modo conveniente y exclusivo por los españoles, en virtud de sus derechos de nacimiento.

Instituciones económicas

Los objetivos de colonización de los españoles requirieron el establecimiento de instituciones definidas con el fin de atraer los beneficios materiales y económicos que se esperaba extraer de las colonias. Dichas instituciones debían ocuparse de emplear de una manera eficaz los componentes de la economía nacional representados por los ingresos o los beneficios derivados de la tierra, el comercio y el trabajo. El aprovechamiento de estos recursos económicos constituiría, por lo tanto, el móvil principal de la política colonial, lo cual condujo a cometer una serie de abusos, así como a situaciones de opresión. Ciertas instituciones se convirtieron en distintivos del colonialismo español: las encomiendas, las haciendas, los impuestos, los monopolios, el comercio marítimo, así como el *«polo y servicio»* (trabajos forzados).

A pesar de que la encomienda no constituía una cesión de tierras en sí misma, representaba, sin embargo, un sistema de distribución que producía aún mayores beneficios a los funcionarios coloniales y a las instituciones en cuestión. El sistema concedía a los encomenderos o instituciones que desempeñaban dicha función determinados derechos

y privilegios sobre un trozo de tierra —incluyendo a sus habitantes— durante un determinado período de tiempo, que abarcaba hasta la segunda o tercera generación. La repartición del usufructo de la tierra y el cobro de las deudas eran determinados por los encomenderos, a pesar de que las instrucciones reales debían regir, teóricamente, las relaciones establecidas en la encomienda. En vista de que el sistema constituía una manera de reconocer y recompensar a las personas e instituciones por sus contribuciones a los propósitos de la Colonia, los nativos, cuyo bienestar era conducido por la Corona, eran explotados de muchas maneras para beneficio personal de los encomenderos. Incluso las órdenes religiosas, tales como las de los agustinos, los franciscanos, los dominicos y los jesuitas que recibían o adquirían las encomiendas o haciendas, no se apartaban de la tentación de la obtención de ventajas a partir de la ignorancia y debilidad de los nativos, quienes estaban, por otro lado, sometidos a un estricto control por parte de las autoridades religiosas. La abolición final del sistema de encomiendas, que erradicó los abusos asociados con los encomenderos, no afectó a las órdenes religiosas. En efecto, esto permitió que dichas órdenes pudiesen ampliarse mediante la compra o las donaciones de las tierras, lo que se vio reflejado, en cierta medida, en las denominadas «temporalidades». Resulta comprensible el surgimiento de tierras denominadas «haciendas», que constituyeron el rasgo característico del desarrollo agrario en el archipiélago, en donde la religión constituía el centro de cualquier actividad. Esta posición alcanzada por la religión dentro del desarrollo económico del archipiélago se convertiría en la causa principal de una reacción de los nativos radicalmente opuesta a la Corona española.

Mientras que el Estado Colonial había justificado su control sobre las inversiones económicas por la acuciante necesidad de ingresos, los esfuerzos de los monopolios no sólo sobre la economía doméstica sino también sobre la misma gente no resultaba verdaderamente beneficioso. El monopolio del vino, la areca, los naipes y el tabaco abarcaba ciertas áreas de los intereses de la población, dentro de los cuales, los hábitos e incluso vicios tenían hondas raíces y de las cuales, en consecuencia, no podían apartarse por razones que van más allá del gusto personal. La importancia y la posición alcanzada por el vino en la sociedad nativa estaba relacionada con los ritos y las ceremonias. Las ceremonias de carácter religioso se veían incompletas o carecían de vali-

dez si faltaba el vino. Otro tanto sucedía con la areca, utilizada igualmente en las reuniones sociales y los ritos de amistad celebrados en todo el archipiélago. Los pactos de sangre practicados en las relaciones entre los nativos, así como entre la diplomacia exterior, tales como el que Sicatuna y Legazpi realizaron en 1565, o el practicado por Sulayman y Goiti en 1570, eran imposibles sin la existencia del vino. A pesar de que no existen informes del lugar referentes a los efectos producidos por el monopolio del vino en las Ilocos, los levantamientos de 1807 indicaron la reacción que produjo el control del gobierno sobre la industria vinícola entre los habitantes del lugar. Esto pudo ser constatado por otra serie de levantamientos ocurridos a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX al norte de Luzón, en donde el monopolio estatal sobre el tabaco era efectiva y celosamente impulsado por la Compañía Real de Filipinas.

Durante un período superior a dos siglos, el comercio exterior sobre el cual descansaba la economía filipina estaba representado por el «Comercio de los Galeones» o el «Intercambio Manila-Acapulco». El impacto ejercido por esta institución sobre la economía prehispánica constituyó un factor determinante para el progreso entre los nativos. Durante el período anterior al dominio español, el comercio interior y exterior se caracterizaban por su libertad y reciprocidad. El archipiélago se encontraba literalmente abierto a todos los comerciantes provenientes de China, India y el sudeste de Asia. No sólo existía libertad de comercio, sino que, además, había una interacción dinámica entre las personas. De este modo, los informes realizados por los españoles confirman, por ejemplo, el impresionante flujo comercial existente entre los comerciantes chinos y los nativos en Luzón y Visaya, en los que la honestidad y la confianza constituían un distintivo de sus trueques.

En consecuencia, el monopolio ejercido por España sobre el comercio exterior por medio de los únicos puertos de Manila, en Filipinas, y de Acapulco, en México, interrumpieron y destruyeron prácticamente la naturaleza dinámica del comercio exterior de Filipinas. Esto se logró por medio de ciertas limitaciones impuestas a la libertad de comercio y estrictas exacciones legalizadas sobre el comercio nativo, al limitar la entrada de los comerciantes extranjeros a un solo puerto y, de esta manera, asegurar un fácil y efectivo cobro de las deudas mediante el control de los ingresos del comercio exterior. La única participación a la que los nativos podían acceder consistía en prestar servi-

cios tales como el de remeros y la cobertura de otros trabajos necesarios; los privilegios de las órdenes religiosas que monopolizaban casi íntegramente los beneficios del colonialismo. Tales privilegios de los que gozaban dentro de los galeones eran obtenidos mediante las «boletas», las cuales permitían a los inversores una cierta cantidad de espacio en la embarcación.

El cobro de los impuestos o el apoyo recibido por los gobernados constituye un derecho inherente del gobierno. Sin embargo, resulta igualmente integral la responsabilidad del gobierno para hacer uso de los impuestos no sólo en beneficio del gobierno, sino para el bienestar de las personas. Esta era el tipo de reciprocidad y mutualidad del que carecía el sistema de recaudación español. Los tributos y las deudas eran impuestos a las personas y su utilización iba destinada al beneficio de la comunidad española. Era muy poco lo destinado a la mejora de las condiciones de los nativos. El sistema permitía la participación de las jerarquías locales, pero sólo en calidad de cobradores sin derecho al usufructo de los ingresos. Así pues, esto constituyó distanciamiento radical del sistema prehispánico, en el cual los jefes nativos gozaban de los derechos y privilegios obtenidos a partir de los impuestos de sus súbditos. De esta manera, la recaudación colonial destruyó la integridad económica de los gobernantes indígenas.

Las listas de impuestos no eran regularmente corregidas, lo que dio lugar a una explotación compulsiva por parte de los jefes locales de la fuerza de trabajo del pueblo, más allá de lo que éste podía generar, constituyendo un agravante y un dilema para aquéllos. La injusta imposición de «gobernadorcillos» o «cabezas» ejercida por el sistema para la recaudación de deudas eficaz, condujo a una descomposición moral. Por lo tanto, mediante la corrupción, a la cual hizo frente el sistema colonial, los cabecillas locales perdieron toda base moral y autoridad, bases que gozaban antes de la llegada de los españoles.

El sistema económico español caracterizado por sus claros propósitos coloniales requirió una utilización eficaz del trabajo de los nativos en todo el archipiélago. De esta manera, la legislación u ordenanzas coloniales estuvieron dirigidas al aprovechamiento —gratuito o con compensaciones nominales— de la fuerza de trabajo de los nativos para cubrir todo tipo de necesidades de los españoles, desde el servicio doméstico en las casas hasta el servicio militar en las expediciones. A pesar de que el concepto de servicio público constituye una obligación

natural de los ciudadanos con el estado, la compensación correspondiente a dichos trabajos resultaba igualmente importante para generar o bien, mantener el equilibrio en el sistema. Sin embargo, la justa repartición de las responsabilidades se hallaba ausente en la práctica del «polo y servicio», lo cual obligó literalmente a los nativos a trabajar contra su voluntad e intereses. Por consiguiente, el sistema laboral español acabó con el ideal comunitario del período precolonial, en el que los gobernantes y los gobernados compartían los asuntos concernientes a la comunidad, así como a la defensa ante los ataques enemigos. La construcción de caminos, la construcción naviera y las necesidades laborales del comercio naviero se caracterizaban por el trato inhumano, la muerte masiva de indígenas y el desmembramiento de familias, ocasionando indecibles sufrimientos. Aquellos que servían como remeros intentaron escapar. Algunos lo consiguieron, internándose en México, sin regresar jamás a Filipinas. Otros, obligados a trabajar en el arsenal de Cavite, debían soportar los rigores y penurias del transporte de troncos desde los bosques de Laguna hasta Cavite. Las mujeres nativas, quienes desafortunadamente se vieron forzadas a prestar servicios domésticos en los hogares de los españoles, conventos y otros lugares, debían soportar humillaciones y la ansiedad de sobrellevar embarazos no deseados o bien, resignarse a escuchar todo cuanto los españoles decían. Los informes aparecidos en La Solidaridad notificaban dichos abusos por parte de los españoles sobre la población nativa, incluyendo aquéllos cometidos por los «hombres de Dios».

Configuración política

El colonialismo necesitaba establecer un tipo de acuerdo de poder en el que el grado de participación nativa no se interpusiese con la realización de los objetivos de colonización, suprimiendo la posición de que gozaba en la época anterior a la colonia. Por lo tanto, la reorganización de las estructuras políticas siguió un modelo jerárquico dual compartido por los españoles y los nativos, pero desprovisto de la movilidad política entre las clases más bajas. Así pues, la estructura colonial consistía en una burocracia que contaba con nexos adecuados entre la corona y la colonia, así como de una sistema jerárquico colonial

que aseguraba el ejercicio de la autoridad por parte de los españoles y la asunción de responsabilidades por parte de los nativos.

Era necesaria una estructura política determinada para el efectivo cumplimiento de los propósitos coloniales de los españoles en el archipiélago. De este modo, España inventó aquello que el investigador político y posterior historiador O. D. Corpuz denominó «burocracia». Esto consistía en una jerarquía política que proporcionó al gobierno peninsular y a la colonia una relación en la cual la explotación de los colonizados no sólo fue necesaria, sino que llegó a considerarse normal y, hasta cierta punto, moral. La autoridad ejercida por la Corona ocupaba el nivel más alto en los asuntos coloniales, lo cual quedaba reflejado en una serie de mecanismos burocráticos. El Consejo de Indias constituía el organismo que permitía a la Corona una influencia decisiva sobre la colonia a través de la legislación. En un estamento inferior se encontraba el Ministerio de Ultramar, que desempeñaba la función de tratar con la colonia. Sin embargo, la distancia geográfica entre la Península y las Filipinas hizo innecesaria una administración directa, estableciéndose un dominio indirecto a través del Virreinato de México. Esto redujo la distancia a la mitad, propiciando, a su vez, una mayor presencia de la Corona en México, mediante sus representantes. Esta estructura mantuvo su vigencia hasta 1820, año en el cual México logró su independencia y, en consecuencia, devolvió la administración de Filipinas a Madrid. Sin embargo, era de mayor importancia para la Corona el nombramiento de un representante del Rey en calidad de Gobernador, luego Capitán General y Gobernador General, que asumiera directamente el mando en la colonia. Con el fin de asegurarse de que el Gobernador realizaba aquello que la Corona esperaba de éste, aquélla establecía inspecciones y balances tales como las visitas realizadas por el visitador general en la colonia a petición de la Corona, los informes que podían ser enviados sin problema alguno por los funcionarios de las órdenes religiosas y, por último, una «residencia», un tribunal que sometía al Gobernador a un juicio público al final de su mandato.

El estamento burocrático colonial constituía el de mayor importancia dentro del propio sistema burocrático, puesto que contaba con un mayor conocimiento acerca de los asuntos cotidianos de los nativos. Dentro de esta configuración de poder, la Corona otorgó a la administración colonial vastos poderes que, virtualmente, dieron lugar al

absolutismo en la colonia. Existían tres niveles administrativos en la burocracia colonial: el Central, el Provincial y el Municipal.

La administración central estaba representada por el Gobernador de la colonia, el cual asumió posteriormente el título de Capitán General, con el fin de reflejar su autoridad militar, y el de Gobernador General, con el fin de enfatizar la importancia de sus poderes. Estos poderes eran realmente amplios —pese a su sujeción a la omnipresente autoridad de la Corona—, resultando ser de carácter ejecutivo, legislativo, militar, judicial y religioso. Al ejercer el poder ejecutivo, todas las funciones de la misma índole dentro de la burocracia estaban sujetas a su autoridad de manera directa o indirecta. El «Capitán General» era, a su vez, comandante en jefe de las fuerzas armadas españolas, de las que podía disponer a su antojo. Al ser un oficial presidente de la Audiencia Real, la cual cumplía el papel de la Suprema Corte en la colonia, gozaba de autoridad judicial y su influencia sobre los asuntos de la corte era decisiva. En calidad de mandatario ejecutivo, ostentaba, asimismo, poderes legislativos para promulgar las ordenanzas en la colonia y derogar decretos reales que consideraba innecesarios, de acuerdo con la expresión «obedezco pero no cumplo». Finalmente, gozaba, de igual manera, de poderes eclesiásticos mediante el Patronato Real, un derecho especial otorgado por el Papa a la Corona Española para nombrar a los obispos o a los sacerdotes en la colonia, en reconocimiento a la importante contribución española a los propósitos de la Iglesia Católica. En consecuencia, en virtud de su posición como «Patrón Virreinal», el Gobernador podía interferir en las labores o funciones de los religiosos en la colonia.

Así pues, a causa de la amplitud de sus poderes, el Gobernador General se convirtió en un regidor absoluto, una suerte de rey menor de la colonia, en donde su palabra era ley. Dicho absolutismo no lo constituía su expreso poder para dictaminar las leyes, sino circunstancias atribuibles a factores geográficos y de comunicación. Al estar subordinado al Consejo de Indias o de la Corona, su posición en la colonia estaba fortalecida por una serie de factores que, sumados a la distancia geográfica y las dificultades de comunicación, incluían la corruptibilidad del visitador general y los intereses personales del Gobernador General, cuyo ejercicio era incierto y cuyo nombramiento era, por lo general, alcanzado mediante el pago de una suma determinada. La explotación de los nativos y sus recursos fue el producto de este

tipo de corrupción al más alto nivel del gobierno, incluyendo el religioso.

La segunda categoría administrativa estaba representada por los funcionarios denominados «alcaldes», en el caso de los territorios pacificados, así como por las unidades organizadas denominadas «alcaldías». En el caso de las zonas que aún oponían resistencia, designaban «corregidores», en donde la administración era ejercida por mandos militares. Sus unidades recibían el nombre de «corregimientos». El «alcalde mayor», al constituir la cabeza principal de la alcaldía, ejercía poderes ejecutivos y judiciales. A estos poderes se añadía el «indulto de comercio», el cual garantizaba al alcalde el derecho y el privilegio de participar en las actividades mercantiles. Por consiguiente, la concentración de poderes en el alcalde, como en el caso del Gobernador General, no sólo ocasionó un tratamiento opresivo hacia los nativos, sino también su explotación socio-económica. En el caso del alcalde, el indulto le proporcionaba un control monopolizador de los asuntos de carácter económico o comercial que atañían a su jurisdicción. Otro tanto ocurría con los corregimientos, los cuales se encontraban bajo presión militar, sin embargo, por la naturaleza propia de esta clase de gobierno, la explotación económica no resultaba tan sencilla como en las ciudades y aldeas pacíficas.

La tercera y última categoría de la burocracia la constituía la unidad municipal, representada por una dicotomía del poder político formada por el cura párroco, quien ejercitaba todos los poderes de gobierno en el ámbito municipal, y los «gobernadorcillos» y los «cabezas de barangay», quienes sólo desarrollaban la política y las medidas coloniales, en muchas ocasiones, contrarias a sus intereses. A pesar de que, en teoría, el gobernadorcillo constituía la cabeza municipal, era el fraile quien gozaba de una autoridad absoluta. En consecuencia, se desarrolló una especie de unión entre los poderes políticos y religiosos que, según el propagandista Marcelo H. del Pilar, constituía la «frailocracia». Efectivamente, la participación de los nativos en la burocracia se veía limitada al cumplimiento de responsabilidades y carecía de autoridad o poder algunos. En vista de que para los propósitos de la colonia resultaba absolutamente indispensable una recaudación de los impuestos eficaz, así como de otras deudas por parte de los nativos, la antigua estructura política precolonial había sido convenientemente preservada durante todo el mandato español. Sin embargo, se consi-

guió su integración a todos los sectores de la sociedad colonial con el fin de alcanzar su conquista, pacificación y explotación. Así pues, ni los estamentos más altos de los nativos, entre los cuales se elegía a los gobernadorcillos y las cabezas, estaban exentos de la segregación racial que padecían los nativos como conjunto racial.

Los nativos representaban la última categoría de la burocracia colonial española, cuya participación en el esquema colonial se limitaba a las tareas desprovistas de poder. No existían nativos con cargos correspondientes a las categorías administrativas centrales y provinciales. Incluso su participación en el último escalafón de la administración se concentraba en la implementación de la política colonial y la consecución de sus objetivos. El ejercicio del poder, tomando en consideración los derechos y privilegios, era otorgado al fraile local o cura español. El punto de vista de los nativos acerca de las actitudes adoptadas por los religiosos se halla resumido en los escritos propagandísticos filipinos, tales como el «Manifiesto» y «La Lobra Negra», de Fr. José Burgos, «Fray Botod», de López Jaena y «El Progreso de Filipinas», de Gregorio Sanciangco, «La Soberanía Monacal» y «Dasalan at Toksohan», de Marcelo H. del Pilar, así como «Noli me Tangere» y «El Filibusterismo», de José Rizal.

En efecto, el sistema colonial permitió a los nativos la conservación de sus antiguas estructuras políticas, simplemente por considerar su preservación y utilización de gran efectividad para la recaudación de los tributos y para la anulación de un grupo de nativos por otro, siguiendo la política de «Divide y vencerás». Por el contrario, los jefes nativos, a pesar de contribuir simbólicamente con el sistema de dominación colonial, continuaron trazando las directrices para la resistencia que desembocarían, posteriormente, en movimientos de socavamiento de dicho sistema y, finalmente, en su derrocamiento.

Los modelos socioculturales

El tipo de sociedad y cultura originadas por la naturaleza del sistema colonial demostraría, de igual manera, la subordinación y la enajenación de los nativos de los beneficios alcanzados por el estatus, que constituía el verdadero significado del desarrollo socio-cultural sobre el cual se hacía tanto hincapié. Así pues, la organización social anterior a

la colonia no sufrió modificaciones. La nobleza, la libre ciudadanía, los sirvientes y los esclavos conservaron su mismo estatus dentro de la sociedad nativa. Sólo en los casos en que éstos se relacionaran con otros sectores distintos al suyo, el criterio y las normas de comportamiento variaban. En otras palabras, el colonialismo impuso a la estructura social existente una jerarquía colonial formada por los españoles, cuya relación hacia los nativos se basaba en los estereotipos de superioridad-inferioridad y de civilización-primitivismo. Sin tomar en cuenta su rango o estatus dentro de la estructura nativa, los datus, los timawas y los alipin u oripon estaban considerados dentro de la misma clase —la más baja— en la sociedad colonial, carente de importancia dentro de la misma y cuyos únicos derechos consistían en servir a sus superiores. En consecuencia, incluso los datus no eran tratados de igual a igual por los españoles de clase más baja.

Los efectos de la estratificación social impuesta por los españoles se extendió de un modo consciente desde las sociedades locales al ámbito nacional, en base a determinados factores de carácter racial y religioso. Los términos «indios», «moros» e «infieles» dividieron por entero el archipiélago filipino en tres estamentos sociales dedicados exclusivamente a servir a los españoles. Esta categorización en las jerarquías sociales de la colonia dio lugar a los correspondientes derechos y privilegios asignados a estos tres grupos sociales. En efecto, los «indios» o nativos cristianizados, gozaban de un determinado estatus, aunque inferior al de los españoles, superior al de los «moros» e «infieles», considerados la clase más baja. Ciertamente, las descripciones existentes que hacen referencia a estos últimos grupos demuestran el grado de desprecio, ridiculización y represión a que estaban sometidos por causa de sus tradiciones religiosas.

El sistema social colonial originó un desarrollo cultural con tres vertientes paralelas. Las sociedades cristiana, musulmana e indígena conservaron sus antiguas tradiciones; sin embargo, en virtud de su conversión al Cristianismo, los cristianos desarrollaron gradualmente una suerte de sustrato cultural que les permitió interactuar de un modo más dinámico con sus colonizadores. Así pues, al final de la dominación española en 1898, la cultura nacional filipina estaba asociada principalmente a un modelo cultural neo-español desarrollado por las sociedades cristianas en todo el archipiélago. Por otra parte, los parámetros culturales de los musulmanes y otras minorías habían permanecido in-

tactos, en términos generales y, sin embargo, fueron persistentes los esfuerzos realizados por los españoles para conseguir su conversión, por el simple hecho de que éstos oponían resistencia.

Respuestas de los nativos

Durante todo el período de dominación española, la respuesta de los nativos estaba estrechamente relacionada con los tres tipos de sociedades de las comunidades anteriormente citadas. Las respuestas estaban directamente relacionadas con el grado de cristianización y explotación.

La respuesta de los indios

De manera previsible, la comunidad cristiana manifestó —en base a la relación establecida con los colonizadores— dos tipos de actitudes hacia el colonialismo. Una consistía en el deseo de asimilar todo aquello que resultaba necesario para adquirir beneficios por parte del sistema. En vista de que la conversión religiosa constituía un factor decisivo, los indios se volcaron a la práctica de actitudes externas propias del Cristianismo y a la ostentación de símbolos cristianos, junto con la celebración de los rituales o sacramentos de la Iglesia, aun cuando la observancia de dichos formalismos originara sacrificios de carácter físico o financiero y, en mayor medida, la adopción de compromisos morales. En definitiva, la práctica regular de rituales condujo a una suerte de transformación interna, dando lugar a una síntesis de valores religiosos. La religión indígena y el Cristianismo se entremezclaron, produciendo una síntesis cristiana de carácter popular. A finales del siglo XIX, la tradición religiosa filipina adquirió características «nativas, a la vez que coloniales».

Esta mezcla de culturas de Occidente y Oriente en suelo filipino incitó al autor a concluir que todos los siglos de represión y explotación constituían un problema cuya solución probable podía efectuarse mediante: (1) la asimilación de Filipinas como una provincia de España o (2) la eliminación del dominio español, sin que esto significase un distanciamiento de su civilización. La primera variante, representa-

da por la actividad desatada por el movimiento «Propaganda» (1872-1892), pretendía una reforma del sistema colonial mediante la expulsión de sacerdotes, una representación de Filipinas en el seno de las Cortes españolas, así como la institución de reformas específicas. Dicho movimiento desempeñó su labor tanto en España como en Filipinas, a pesar de los numerosos intentos de los españoles para neutralizarlo. En realidad, vio sus inicios en terreno filipino, dentro del limitado ámbito de lucha por la justicia del clero filipino. Su portavoz más destacado fue el padre José Burgos, cuyos numerosos escritos —cuya cantidad era superior a la de Rizal— revelaron claramente que la discriminación racial era responsable de la explotación del pueblo filipino por parte de los españoles, incluyendo a aquellos que habían hecho votos de obediencia. El movimiento religioso denominado «Secularización de las parroquias» se transformó posteriormente en el movimiento por la «Filipinización de las parroquias». El énfasis otorgado al término genérico «filipino» contribuyó a crear una imagen de importantes dimensiones del clero en el sector nativo. Los tres curas mártires José Burgos, Jacinto Zamora y Mariano Gómez dieron al filipinismo un primer valioso ímpetu expresado nada menos que por José Rizal en la introducción a su segunda novela, *El Filibusterismo*.

Así pues, el período de 1872 a 1892, fue testigo de la transformación de una lucha por la justicia de limitado alcance, emprendida por el clero, en el crecimiento consecuente de la conciencia del pueblo filipino, lo que constituyó un factor importante en la creación posterior de la nación filipina, antes del fin de la dominación española. Durante este período, una nueva raza de filipinos —jóvenes, idealistas, impacientes e incansables— surgió sin más patrimonio que el deseo de reivindicar ante los colonizadores el derecho a un igual desarrollo cultural e intelectual que los españoles. Estos jóvenes ingresaron en las aulas con el fin de aprender justamente aquello de lo cual estaban orgullosos los colonizadores: los conocimientos y el arte propios de la religión cristiana, la lengua española y todos aquellos refinamientos culturales que tenían a su alcance, incluyendo la creación literaria y artística. En consecuencia, el «Movimiento Propaganda», que caracterizó aquella década, originó el surgimiento de personajes tales como Graciano López Jaena, de Iloilo; Gregorio Sanciangco, de Manila; José Rizal, de Laguna; Marcelo H. del Pilar, de Bulacan; José María Panganiban, de Bicol y Pedro Paterno. Sin embargo, este movimiento era similar al Movi-

miento de Secularización, puesto que no buscaba la independencia, sino la simple aplicación de reformas generadas desde la Madre Patria. Los reformistas deseaban parecerse a los españoles y ser aceptados como tales. Para ello, la ciudadanía constituía la clave de dichas reformas. Esta visión limitada condujo a los propagandistas al fracaso y, a su vez, proporcionó a Marcelo H. del Pilar razones suficientes para dudar acerca de los fundamentos de su lucha y, por consiguiente, albergar la posibilidad de una revolución. De alguna manera, la conciencia de este hecho brindó a los propagandistas su único vínculo con un movimiento; este proceso buscaba el derrocamiento del poder colonial a través de la violencia, como continuación de anteriores revueltas que tuvieron lugar en Luzón, Visayas y Mindanao. La formación de los «Katipunan» como vehículo para desatar la revolución en 1892, aglutinó —en parte, por no decir en su mayoría— a integrantes de La Liga Filipina, una sociedad reformista organizada por José Rizal, el primer defensor del movimiento reformista. De esta manera, el período comprendido entre 1892 y 1896 supuso un brusco cambio en las actividades de los filipinos, para dar paso a la lucha revolucionaria y, en efecto, constituyó el único vínculo con la lucha de los musulmanes y la de otras tribus minoritarias. Por lo tanto, los ideales de independencia y libertad unificaron a los nativos del archipiélago, a pesar de las distancias geográficas y culturales que les separaban.

La lucha de los moros

A partir de la colonización española, los musulmanes demostraron con palabras y con hechos una firme resistencia a los intentos coloniales de privarles de sus libertades. Éstos lucharon bajo el mando del Rajá Suleimán contra las fuerzas españolas dirigidas por Martín de Goiti y Miguel López de Legazpi, cuyos objetivos consistían en la destrucción del bastión musulmán en Manila y establecer allí un centro de poder de los españoles en el archipiélago. Tras la engañosa participación de los españoles en un antiguo pacto de sangre, los musulmanes fueron derrotados y España consiguió instaurar su sistema colonial en 1570, fundando un gobierno municipal en Manila, denominado «Ayuntamiento». Sin embargo, los musulmanes aprendieron la lección sobre el trato con el colonialismo. Sus acciones posteriores se caracterizaron por

una serie de batallas sin cuartel en contra de las expediciones españolas, las cuales eran frecuentemente enviadas a atacar las bases musulmanas en Mindanao y Sulu, los dos centros de poder del Sultanato. Dichas expediciones culminaron en devastadoras campañas de Urbiztondo en 1850 y de José Malacampo, en 1876, que destruyeron poblaciones costeras en el archipiélago Sulu. La respuesta musulmana a las sangrientas expediciones españolas adoptó la forma de vengativos ataques repentinos a las comunidades cristianas en Visayas y Luzón, especialmente aquéllas situadas a lo largo de la península de Bicol, en donde resulta evidente un mayor impacto de los asaltos por parte de los moros.

A comienzos del siglo XIX, la estrategia musulmana consistía en la jihad, método islámico para tratar al enemigo. Ciertamente, la aparición de sabilallahs o de juramentados —tal como eran denominados por los españoles— constituían un indicador de la crisis que atravesaba la lucha musulmana. Los sabilallahs eran guerreros individuales, segregados por la sociedad mediante los ritos convenientes de beatificación y purificación, antes de que éstos muriesen por la causa. Su única misión consistía en producir la mayor cantidad posible de muertes al enemigo, hasta dar fin con sus propias vidas. Muchos de éstos fueron liberados en Cotabato y Sulu, causando numerosas bajas a los españoles, lo cual no hubiese sido posible en un combate abierto con los kampilan empuñados en una mano y el arma en la otra. Efectivamente, la utilización de los sabilallahs como táctica en el combate demostró la postura defensiva en que se encontraba la resistencia musulmana. Sin embargo, la invasión de las fuerzas americanas en perjuicio de los españoles mermó la arremetida de estos últimos en su guerra en la tierra de los moros.

La respuesta de otras minorías

La reacción de las denominadas «comunidades no cristianas» que, a su vez, no habían sido convertidas al Islam, consistía en ceder a las presiones ejercidas por la Colonia. La Cordillera, un lugar en el que los distintos grupos étnicos, denominados por lo general igorrotes, encontraron refugio en el interior de las provincias montañosas, el cual era un lugar realmente inaccesible. Sólo en aquellos casos en los que

las misiones y las tropas españolas habían conseguido penetrar las comunidades, la respuesta consistía en una indiferencia o un conformismo explícitos con respecto a la presencia colonial, que era de carácter nominal. Los alzamientos armados de los igorrotes, sucedidos en diferentes momentos históricos, constituyeron esfuerzos para desestabilizar a los colonizadores que invadían aquellas áreas que les resultaban de suma importancia: por ejemplo, en aquellos lugares en los que se habían encontrado yacimientos de oro.

Ciertamente, la clase de respuesta que las minorías tribales habían escogido para afrontar la amenaza colonial les resultó de suma utilidad, que consistía en obstaculizar el desplazamiento de sus tradiciones al afincarse entre ellos el Cristianismo. A pesar de su persistencia y determinación, las misiones religiosas no habían alcanzado el nivel de éxito obtenido en las comunidades de las tierras bajas. En parte, el fracaso experimentado por la colonia española en la periferia de la sociedad filipina se debió a las barreras geográficas y a la preocupación española por las comunidades de las tierras bajas y por la amenaza musulmana. En otras palabras, para los objetivos españoles resultaba más práctico centrar la atención y dirigir los esfuerzos a las comunidades más progresistas y desarrolladas de las tierras bajas, cuyo potencial podía ser utilizado para atraer a los no cristianos al sistema.

Capítulo III

EL DESTINO MANIFIESTO: LA POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS Y SUS PIONEROS: 1898-1946

Introducción

El presente capítulo [1] abordará la conquista y colonización llevadas a cabo por los Estados Unidos en las Filipinas a partir de 1898, momento en el cual España cedió Filipinas a los Estados Unidos, en virtud del Tratado de París de 1898, hasta 1946, cuando los Estados Unidos renunciaron a su colonia, permitiendo que los filipinos ejercieran su soberanía [2]. Este capítulo persigue tres propósitos: (1) brindar una breve cronología histórica de los sucesos acaecidos desde 1898 a

[1] En este capítulo he incorporado materiales procedentes de un anterior artículo presentado en la reunión anual de la American Anthropological Association, en Washington, D.C. Noviembre 17-20, 1976. Agradezco al editor de Folk (Copenhague, Dinamarca) por sus citas acerca de los tres pioneros estadounidenses de la antropología. Reconozco también, al tiempo que agradezco, a la Reliance Publishing House por sus citas en este artículo; *Cfr.* Mario D. Zamora, *Anthropology: An Overview and Other Essays,* New Delhi, 1990.

[2] Este capítulo no pretende ser una historia completa del colonialismo de los EE.UU. en las Filipinas. Como en el capítulo II, me he centrado en un tema en particular: *política y pioneros.* La política seguida por el régimen colonial de los EE.UU. en las Filipinas en relación a los pueblos indígenas de las islas y el papel de los primeros pioneros en antropología, respecto a sus investigaciones con los pueblos indígenas, respecto a su labor para establecer unidades de avance de las condiciones de vida de los indígenas y en la publicación de los resultados de las investigaciones. Ha habido quejas de un imperialismo académico en las relaciones entre los EE.UU. y las Filipinas; a este respecto, dejo a nuestros lectores la decisión de si los tres pioneros-antropólogos estadounidenses descritos en este capítulo son imperialistas académicos o no. He llevado a cabo una evaluación objetiva de Barton, Barrows y Beyer, en las áreas que yo denomino como innovación, institucionalización e indigenización.

1946 con el fin de enfocar los datos sucesivos bajo una perspectiva adecuada; (2) subrayar el carácter propio de la política seguida por las primeras administraciones americanas, tales como las Comisiones Filipinas y el gobierno de la Commonwealth, con respecto al bienestar de los filipinos indígenas, así como (3) esclarecer el papel de los antropólogos pioneros americanos —eruditos-gobernantes— al ampliar los conocimientos sobre los indígenas de Filipinas. [3] Asimismo, incluimos breves perfiles biográficos de estos pioneros, con el fin de demostrar los esfuerzos realizados por los Estados Unidos para mejorar la calidad de las investigaciones y los conocimientos sobre estas comunidades [4].

Cronología del período americano [5]

Tras la derrota infligida por el almirante Dewey a la flota española en la bahía de Manila, los Estados Unidos ocuparon Filipinas. España cedió las islas a los Estados Unidos bajo los términos del Tratado de París del 10 de diciembre de 1898, dando fin a la guerra.

En 1899 se desató una guerra de resistencia contra la dominación de los Estados Unidos, dirigida por el presidente revolucionario Emilio Aguinaldo. Hoy en día, muchos filipinos denominan estas hostilidades «Guerra filipino-americana» (1899-1902). Los Estados Unidos finalmen-

[3] Para revisiones anteriores del estado de la antropología filipina, véase los trabajos de Kroeber, Beyer, Tangco, Lynch y Hollnsteiner, Casiño, Davis y Hollnsteiner y Zamora.

[4] Este artículo se encuentra restringido únicamente a tres personajes arbitrariamente escogidos (Barrows, Beyer y Barton). Otros pioneros anteriores (e.g., Garvan, Jenks, Bean, Scheerer, Keesing, Cooper-Cole, etc., entre otros) se discutirán en investigaciones y publicaciones futuras. El autor no ha tenido aún acceso a los archivos personales de Barrows, Beyer y Barton. Esperamos efectuar contacto con la familia y amigos de estos investigadores ya fallecidos.

[5] Para una introducción excelente a la historia, política, economía y antropología de Filipinas, véase los trabajos de O. D. Corpuz, Teodoro A. Agoncillo, Remigio Agpalo, Horacio de la Costa, César Majul, Alejandro M. Fernández, Óscar M. Alfonso, E. Arsenio Manuel, Marcelo Tangco, F. Landa Jocano, Fred Evangelista, Marcelino Maceda, Timoteo Oración y Juan R. Francisco. Para bibliografías con información acerca de la antropología de Filipinas, véase Saito (1972) y Zamora-Arcellana (1971). Esta sección se ha reimpreso a partir de: Background Notes: *Philippines,* U.S. Dept. of State, Sept. 1989, pp. 3-4.

te reprimieron la insurrección y, en 1901, Aguinaldo fue capturado y disuadido para que jurara lealtad a los Estados Unidos.

La administración de los Estados Unidos en Filipinas tuvo, según lo anteriormente mencionado, un carácter temporal y su objetivo consistía en establecer instituciones que permitieran e impulsaran el eventual establecimiento de un gobierno libre y democrático. Por esta razón, los funcionarios americanos centraron sus esfuerzos en la creación de avances prácticos para instaurar un gobierno democrático, tales como la educación pública y un sistema legal competente. La primera Asamblea Legislativa fue convocada en 1907. La aprobación del Acta Jones en 1916 amplió posteriormente el grado de autonomía de los filipinos. Se estableció un cuerpo legislativo bicameral, bajo un amplio control por parte de los filipinos. Se instauró el servicio civil, gradualmente monopolizado por los filipinos, quienes, a su vez, habían asumido el control al final de la Primera Guerra Mundial. La Iglesia Católica fue desestabilizada y una extensión considerable de tierras que eran propiedad de la Iglesia fue puesta a la venta y redistribuida [6].

En 1935, según el Acta Tydings-Mc Duffie, Filipinas se convirtió en una república democrática soberana. Manuel Quezón fue elegido presidente del nuevo gobierno, el cual había sido diseñado para preparar a la nación para la independencia, tras un período de transición de diez años. Sin embargo, en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial, en mayo de 1942, Corregidor, el último bastión americano, fue derrotado. Las fuerzas americanas emplazadas en Filipinas se rindieron a los japoneses, dejando las islas bajo el control japonés.

La guerra para conseguir la recuperación de Filipinas se inició cuando el general Douglas MacArthur desembarcó en Leyte el 20 de octubre de 1944. Filipinos y americanos lucharon juntos contra el enemigo japonés, hasta conseguir su derrota en septiembre de 1945. Manila fue destruida durante los últimos meses de la batalla y, aproximadamente, un millón de filipinos perdieron sus vidas en la guerra contra el Japón.

La ocupación japonesa dio lugar a una guerra de guerrillas y, tras los combates por la liberación, el país sufrió grandes daños y su rees-

[6] Cualquier evaluación de las contribuciones de América a las Filipinas es necesariamente subjetiva, dependiendo de la ideología de quien efectúa la evaluación.

tructuración constituyó un fracaso. No obstante la conmoción que padecía el país, los Estados Unidos y Filipinas decidieron continuar con sus planes para la independencia. El 4 de julio de 1946, las islas Filipinas se convirtieron en la independiente República de Filipinas, de acuerdo con el Acta Tidings-Mac Duffey. En 1962, la fecha oficial para conmemorar la independencia se trasladó del 4 de julio al 12 de junio, fecha en la cual se obtuvo la independencia de España, declarada por el general Aguinaldo en 1898. El 4 de julio es la fecha en que hoy en día se celebra en Filipinas el Día de la Amistad Filipino-Americana.

Antropología colonial de las Filipinas [7]

Después de más de trescientos años de dominio español, las Filipinas se convirtieron en una colonia de Estados Unidos en 1898. Este suceso dio inicio al poderío imperial de los Estados Unidos en el continente asiático.

En abril de 1900, el presidente William A. McKinley dio instrucciones precisas a la segunda Comisión Filipina diseñadas para una efectiva colonización de las islas Filipinas. McKinley recordó a los comisionados que debían

> ...guardar en la memoria el hecho de que el gobierno que ellos estaban instaurando no está al servicio de nuestra satisfacción o bien, para la expresión de nuestros puntos de vista teóricos, sino con el fin de lograr la felicidad, la paz y la prosperidad del pueblo de las Islas Filipinas, recordando que las medidas a adoptar deberán corresponder a sus costumbres, sus hábitos e, incluso, a sus prejuicios, debiéndose desarrollar en toda su extensión, de acuerdo con el cumplimiento de los requisitos indispensables para un gobierno justo y efectivo [8].

Sin embargo, la política colonial «benevolente» de McKinley sólo podía llevarse a cabo exitosamente si los colonizadores demostraban el

[7] Esta sección es muy breve, esquemática y superficial. Esperamos que ofrezca una perspectiva del clima en que los pioneros vivieron y realizaron su labor.

[8] Dean C. Worcester, *The Philippines Past and Present,* New York, 1930, p. 271; Robert J. Smith, ed. *Social Organization and the Application of Anthropology,* Ithaca, 1974.

mínimo conocimiento acerca de «las costumbres, los hábitos y prejuicios» de los colonizados, especialmente aquellos denominados «no-cristianos», que habitaban en Filipinas. Desgraciadamente, durante los primeros años de dominación americana, no existía una información suficiente de carácter científico que sirviese de guía para los regidores coloniales. Según las observaciones certeras de Eggan:

> En las Filipinas, a principios de este siglo, los problemas relacionados con la población no cristiana eran particularmente complejos y, al mismo tiempo, la información esencial al respecto resultaba escasa y de nula credibilidad. Debía procederse a reunir la información etnológica básica al tiempo que esta orden era modificada y se desarrollaban nuevas estructuras gubernamentales [9].

Una de las medidas significativas llevadas a cabo por el gobierno colonial consistió en organizar una entidad capaz de reunir y verificar la información y los conocimientos necesarios para gobernar a los nativos con éxito. Con este propósito se creó, en octubre de 1901, el Departamento para las Tribus No Cristianas (al cual nos referiremos con las siglas BNCT) bajo las órdenes del Departamento del Interior, siendo su primer jefe David P. Barrows. Estos primeros esfuerzos realizados por los estadounidenses con el fin de utilizar principios de antropología aplicada mediante la creación del BNCT, resultaron de gran utilidad para los nuevos gobernantes extranjeros [10]. Tal como lo señaló Rahman:

> ...el BNCT se dedicó a la construcción de carreteras, las cuales facilitaron, en gran medida, el contacto con las minorías culturales y, al mismo tiempo, permitieron la comercialización de sus productos; la construcción de hospitales y escuelas vocacionales y el establecimiento de los denominados «intercambios», que no eran más que tiendas del gobierno en las cuales era posible adquirir productos a un bajo coste y obtener los productos locales disponibles por su valor real en el mercado. Por vez primera, se realizó el intento de reservar tierras

[9] Smith, *ibidem*, p. 198.

[10] De acuerdo con Fred Eggan (1974), los pioneros de la antropología colonial en las Filipinas fueron los primeros antropólogos aplicados, anteriores incluso que sus colegas británicos y estadounidenses.

> que podían ser divididas en parcelas y vendidas a un precio accesible a los desposeídos [11].

Jones hace mención del exitoso trabajo de carácter educativo en las regiones musulmanas, en donde se desplegaron sabios y cautos esfuerzos para incorporar el comportamiento y los valores culturales a programas innovadores. Rahman declaró en sus escritos que:

> De acuerdo con la política de mantener cierta continuidad en las tradiciones existentes, impulsaron el rescate de la antigua industria musulmana, basándose en el trabajo del cobre amarillo. En el archipiélago Sulu, los jóvenes recibieron clases de cultivo marino (esponjas y madreperlas), así como de aquellos productos alimenticios especialmente valorados por los chinos [12].

Se llevó a cabo otra experiencia de aplicación antropológica de enorme interés entre los nómadas paganos, entre las que se cuentan la apertura de un internado o de una granja-escuela de educación primaria en los poblados. En este proyecto creativo, los estudiantes dedicaban la mitad de su tiempo a la asistencia a las aulas y durante las horas restantes, a la granja. Este tipo de escuelas debía servir como «núcleos en los que se establecían las granjas de los poblados». Esta escuela brindaba techo y alimento a los niños. En consecuencia:

> Un número considerable de grupos paganos fue inducido a establecerse en los valles y en las mesetas y a mantener una permanencia más o menos continuada de dichos asentamientos alrededor de estas escuelas, alcanzando en 1919 la sorprendente cifra de 150. Se instauró un sistema de becas, en el que los jóvenes más destacados eran enviados a las escuelas punteras de Manila, en las cuales eran instruidos, para constituirse en los futuros maestros [13].

Desgraciadamente, el BNCT fue suprimido durante el período de la Commonwealth y fue posteriormente sustituido por el comisionado

[11] Zamora, *op. cit.*, p. 450.

[12] *Ibidem*, pp. 450-451. Cfr. Garfield Jones, «Our Mandate Over Moroland», *Asia*, 6 (1920), p. 612.

[13] Zamora, *op. cit.*, p. 451; Jones, *op. cit.*, p. 612.

para Mindanao y Sulu (CMC). El CMC desapareció más adelante y sus funciones fueron transferidas al Departamento de la Presidencia [14].

David P. Barrows, sobre quien trataremos más adelante en este capítulo, evaluó las actividades de esta unidad en su primer informe anual del 1 de septiembre de 1902. Su valoración acerca del pueblo filipino era positiva, a la vez que optimista:

> La variedad en la problemática de este pueblo reviste la misma importancia para los etnólogos como para los hombres de estado y, en ningún caso puede afirmarse que la labor constructiva de la administración deba influir de tal modo para informar y dirigir las investigaciones del estudiante especializado. Con el fin de establecer el orden en estas islas, el gobierno intenta respaldar una nueva clase de relación entre el hombre blanco y el malayo. El éxito de estos esfuerzos —tan lleno de posibilidades futuras para la vida y el intercambio mutuo en el Lejano Oriente— dependerá, en gran medida, de nuestro correcto entendimiento y dominio científico de la población cuya problemática estamos afrontando [15].

Tras evaluar las palabras de Barrows, Eggan escribió:

> Barrows aprendió a conocer y respetar a los habitantes de las montañas, desarrollando algunas ideas definidas acerca de la manera en que estas personas debían ser gobernadas. Colaboró con el establecimiento de las provincias de las montañas y, sin embargo, por alguna razón, Worcester nunca le designó el cargo de administrador, posiblemente porque aún no tenía treinta años de edad o, quizás, debido al intenso interés antropológico profesado por el mismo Worcester en estas tribus no cristianas [16].

El gobernador general William Howard Taft ascendió a Barrows en 1903, nombrándole superintendente general de Educación para las Filipinas. Barrows había sido instruido para organizar «un sistema de instrucción pública en las Filipinas, de acuerdo con las demandas po-

[14] Véase el capítulo V para una detallada descripción de la historia y crecimiento de la Comisión para la Integración Nacional (CNI).

[15] Smith, *op. cit.*, p. 199.

[16] *Ibidem*, p. 200.

pulares y que, a su vez, alcanzara los objetivos trazados por el gobierno americano [17].» Antes de trasladarse a su nuevo trabajo, Barrows se dedicó a escribir la historia de la población de las islas Filipinas. Asimismo, terminó de revisar un manuscrito sobre la clasificación de las comunidades no cristianas, que sería publicado para el censo de 1903. Por otra parte, escribió una breve historia de Filipinas. Este libro de historia resultó bastante impopular entre los miembros de la Iglesia católica, debido al tratamiento crítico a que somete a las órdenes religiosas durante el dominio español; este incidente constituyó un obstáculo para designar a Barrows miembro de la Comisión Filipina. Además, la comunidad cristiana filipina no vio con buenos ojos el tratamiento especial concedido a las comunidades no cristianas, puesto que consideraba que la excesiva importancia otorgada a los habitantes no cristianos tendía a distorsionar la imagen de los filipinos, presentando al país como un lugar habitado por cazadores de cabezas en taparrabos. Al incrementarse su dominio dentro de los asuntos del país, el grupo cristiano finalmente logró reducir el estatus alcanzado por el Departamento para las Tribus No Cristianas, retitulándolo «Informe Etnológico», a cargo del Departamento de Educación [18].

En 1909, Barrows fue designado profesor de Educación en la Universidad de California, después de establecer sólidas bases para el sistema de educación filipino. Mientras tanto, los asistentes de Barrows, Jenks y Miller, dedicaron su empeño en colaborar con el Informe Etnológico durante algunos años, sin embargo, sus actividades de investigación y publicación se redujeron enormemente.

David P. Barrows, en su deseo por adquirir un mayor conocimiento sobre las islas, contribuyó al reclutamiento de otros dos pioneros americanos, Henry Otley Beyer y Roy Franklin Barton, cuyas biografías serán narradas en las páginas siguientes del presente capítulo.

En resumen, el gobierno colonial americano en las islas fue, ante todo, responsable del reclutamiento de antropólogos capaces de suministrar la información y los conocimientos necesarios con respecto a las islas Filipinas para ejercer una justa administración. Estos hombres junto con muchos otros (por ejemplo, Garvan, Cooper-Cole, Jenks y

[17] *Loc. cit.*, p. 200.
[18] *Loc. cit.*, p. 200.

Miller, entre otros) sirvieron a los gobernadores durante este período para llevar a cabo una buena enseñanza, investigación y adminstración. A continuación, haremos un recuento de la vida y trayectoria de tres pioneros.

Los pioneros coloniales: semblanzas

David P. Barrows [19]

David Prescott Barrows nació en Chicago, Illinois en 1873, siendo hijo de un comerciante y ganadero. Se graduó en la Universidad de Pomona (California) en 1894, se licenció en 1895 en la Universidad de California y se doctoró en 1897 en la Universidad de Chicago. En vista de su particular interés por los indios americanos, realizó investigaciones etnológicas durante nueve veranos consecutivos entre las tribus de Carolina del Sur y el desierto de Colorado. Tras impartir la clase de Historia durante dos años en la que posteriormente se convirtiera en la Universidad del Estado de San Diego, Barrows viajó a Manila en 1900 para ejercer el cargo de superintendente de las escuelas de la ciudad. Se le encarga la fundación del sistema escolar público de dicha ciudad. De 1901 a 1903, fue designado jefe del Departamento para las Tribus No Cristianas y durante seis años ejerció el cargo de superintendente general de Educación en las islas. Durante este período realizó numerosas contribuciones a la investigación histórica y etnológica de Filipinas, que sirvieron de gran ayuda a la administración del gobierno insular. Los resultados de su labor están registrados en sus obras *History of the Philippines,* (1903) y *A Decade of American Government in the Philippines,* (1915), así como diversos informes etnológicos sobre las islas y en los ostensibles avances alcanzados en la educación en Filipinas.

De regreso a los Estados Unidos en 1909, Barrows sostuvo numerosos cargos docentes y administrativos en la Universidad de California

[19] Este retrato de Barrows fue tomado en su totalidad de: «Barrows, David Prescott»: *National Cyclopedia of American Biography,* 52 (1970), p. 154. Agradezco a los responsables de la National Cyclopedia por la información básica.

y ejerció la presidencia de la misma institución durante cuatro años. Tras un año sabático en el África, regresó a la Universidad de California para impartir sus clases.

Durante la Primera Guerra Mundial, David Barrows obtuvo varios grados militares, incluyendo el de oficial de inteligencia durante tres meses en las Filipinas. Tras la guerra, Barrows llevó a cabo numerosos cargos académicos y militares en todo el mundo. Recibió un sinnúmero de títulos honorarios así como varias condecoraciones extranjeras de Chile, Bélgica, Checoslovaquia, Japón, Italia, Polonia, Bolivia y los Estados Unidos. Barrows murió en Lafayette, California, en 1954.

Henry Otley Beyer[20]

El doctor Henry Otley Beyer fue un pionero especialista en el estudio de la cultura y la antropología de Filipinas. Nació el 13 de julio de 1883 en Edgewood, Iowa y desembarcó por primera vez en Filipinas en julio de 1905. Durante los siguientes sesenta años se dedicó a la investigación dentro de Filipinas sobre el país, su gente y su cultura. En el transcurso de este proceso, hizo del país centro de enfoque de sus estudios, su hogar adoptivo. Su obra dio como resultado la compilación de una serie de datos acerca de las Filipinas, anteriormente inexistentes. Gozando de un amplio respeto por parte de sus colegas, sus investigaciones incitaron a otros especialistas y estudiantes —nativos y extranjeros— a continuar sus estudios sobre las Filipinas, así como sobre las tierras vecinas.

A pesar de que había considerado previamente seguir la carrera de Medicina, prefirió concentrar sus estudios en Química y Geología en la Universidad de Cornell, Mt. Vernon, Iowa, en 1901. Se graduó en 1904 y obtuvo la licenciatura en 1905 en la Universidad de Denver. Su trayectoria académica se vio complementada por el trabajo de campo correspondiente, de carácter arqueológico y geográfico, al sur de Colorado y Nuevo México.

[20] Este retrato de Beyer procede de Gertrudes R. Ang, «Dr. H. Otley Beyer: pioneer in Philippine anthropology»: *San Carlos Publications, Series E, Miscellaneous Contributions in the Humanities,* (1968), pp. 5-11.

El hecho que despertó la fascinación y el interés por las Filipinas en el doctor Beyer, fue el conocer a habitantes nativos filipinos, representando a diversos grupos, como los ifugaos, los moros y los negritos. Dichos grupos se reunieron para formar parte en la exhibición filipina en 1904 en la Cien Exposición Comercial de Louisiana en Saint Louis, Missouri. El doctor Albert Ernest Jenks, coordinador de esta exhibición, cumplió un papel decisivo en otorgar al doctor Beyer un cargo en el que pudiese desarrollar su labor con el Departamento Filipino para las Tribus No Cristianas. Debido a una reestructuración burocrática por parte del gobierno insular, nunca alcanzó a desempeñar este cargo. Sin embargo, tuvo la oportunidad de escoger entre dos cargos disponibles en el Departamento de Instrucción Pública, ofrecidos por el superintendente general, David P. Barrows, quien era también antropólogo. El doctor Beyer eligió el puesto en el que se ocuparía de las provincias de las montañas, al norte de Luzón. Durante este período (1905-1908), su tarea principal consistió en fundar escuelas en Banawe. Con el fin de realizar esta misión, se adaptó a la vida de los ifugaos, logró comunicarse con ellos y entabló una relación familiar. En 1912 contrajo matrimonio con la hija de dieciséis años de edad de Lingayo Gambuk, jefe del poblado de Amganat, al norte de Luzón. De esta unión nació su único hijo, William Beyer.

De 1908 a 1909, se dedicó a viajar y a realizar estudios en otros lugares de Asia y África. Posteriormente, realizó un breve viaje de regreso a los Estados Unidos para efectuar estudios antropológicos intensivos en la Universidad de Harvard. Gracias a la ayuda del Dr. Frederick Putnam, le fue asignada una beca de la Fundación Robert Winthrop.

A su regreso a Filipinas, expuso su trabajo de investigación sobre distintos grupos filipinos en un conjunto de 150 volúmenes titulado *Philippines Ethnographic Series*. Durante la misma época, ejerció simultáneamente cargos en el Departamento de Ciencias de Filipinas, así como en el Museo de Filipinas. Se le atribuye la organización de una colección etnológica especial, que fue exhibida en 1913 en la exposición de San Francisco. En 1916, fue nombrado conservador honorario del Museo de Filipinas por el gobernador Francis Burton Harrison.

Bajo el patrocinio de Rafael Palma, rector de la Universidad de Filipinas, el doctor Beyer fue nombrado director del Departamento de Antropología y Etnología de la Universidad en 1905. En una etapa an-

terior a este cargo, se había iniciado como instructor en 1914, había trabajado como profesor ayudante en 1916 y, finalmente, se convirtió en un profesor titular, al mismo tiempo que asumía la dirección del departamento.

Durante su ejercicio en la Universidad de Filipinas, que concluyó en 1954, asistió en calidad de delegado principal de Filipinas al Congreso sobre la Prehistoria del Lejano Oriente efectuado en Hanoi en 1932. En 1935 fue elegido presidente del Congreso en su III Asamblea Anual, convocada en Manila. Entre sus diversos reconocimientos académicos destacan el de doctor «Honoris Causa» por la Universidad de Silliman, doctor en Ciencia y Antropología por la Universidad del Ateneo de Manila, y doctor en Derecho por la Universidad de Filipinas.

Dos de las obras más significativas del Dr. Beyer son, por una parte, la voluminosa colección *Philippines Ethnographic Series* y, por otra, *The Philippines before Magellan*. Su extensa colección de utensilios y fósiles incluye 250.000 piezas pertenecientes a la Edad de Piedra, así como ejemplares descubiertos en la Sierra Madre, en 1926. Esta colección incluye hallazgos arqueológicos de Batangas, Luzón Central y la Bahía de Laguna, así como una cantidad aproximada de 500.000 especímenes de tectitas, que abundan en Filipinas.

Al cumplir 82 años, dos años antes de morir, se celebró un simposio en su honor en el Abelardo Hall del Conservatorio de Música de la Universidad de Filipinas. Murió el 31 de diciembre de 1966 y fue enterrado según las costumbres de los ifugaos el 11 de enero de 1967 en la cima de una de las colinas de las provincias de las montañas, al norte de Luzón.

Roy Franklin Barton [21]

Roy Franklin Barton nació en la región centrooccidental de Illinois en 1883 e ingresó en la actualmente denominada Universidad del Estado de Normal, en Normal, Illinois, a la edad de 15 años. Su faci-

[21] El retrato de Barton está íntegramente tomado de A. L. Kroeber, *Roy Franklin Barton, 1883-1947: American Anthropologist,* (1947), pp. 91-95. Agradezco al profesor Kroeber y a la American Anthropological Association por el empleo de ese obituario de Barton.

lidad de palabra y su destacada capacidad de observación resaltaron entre sus contemporáneos, constituyendo cualidades básicas extremadamente útiles para su larga y variada carrera. Tras impartir clases en una escuela al norte de Illinois durante cuatro años, Barton viajó a las Filipinas en 1906 en calidad de profesor supervisor, realizando el servicio civil. Al comienzo se estableció en las tierras bajas cristianas y, posteriormente, solicitó una transferencia a las tierras de los ifugaos, que constituían una de las culturas más ricas e intactas. Los ifugaos se convirtieron rápidamente en el centro de su obra a lo largo de toda su vida.

R. F. Barton regresó a los Estados Unidos en 1916, en donde se graduó como odontólogo. Durante sus años de estudio en dicha área, Barton no pudo escapar a su fascinación por los ifugaos y, paralelamente a sus estudios, culminó sus obras *Ifugao Law* (1919) e *Ifugao Economics* (1922), publicados por la Universidad de California. Tras su graduación, Barton ejerció la odontología en numerosos poblados de California, así como en Manila, sin establecerse definitivamente en un lugar preciso durante un largo período. Esta inquietud y movilidad constituyeron rasgos característicos en la carrera de Barton.

De regreso en tierras de los ifugao, Barton terminó su primera obra sobre esta tribu, en 1920 *The Halfway Sun,* la cual fue publicada en 1930. Sus exploraciones le hicieron interesarse por los doukhobors y, por otra parte, otro tipo de razones lo llevaron a la colonia cooperativa del llano en Louisiana y al Commonwealth Labor College, en Arkansas en 1930.

Sus inquietudes le condujeron posteriormente a Rusia, donde emigró en 1930, ejerciendo su profesión de dentista durante varios meses, hasta que logró regresar a sus estudios etnológicos. R.F. Barton permaneció durante diez años en la Unión Soviética, en donde fue investigador ayudante en el Instituto de Etnología de la Academia Rusa de las Ciencias en Leningrado.

Finalmente, Barton regresó a las Filipinas en 1937, con el fin de desempeñar más trabajos de campo sobre los ifugaos gracias a las subvenciones otorgadas por el Consejo Nacional y el Consejo de Ciencias Sociales, y con la ayuda de la Academia Rusa. Los resultados de este tercer estudio sobre los ifugaos se tradujeron en una colección de tres biografías de personajes destacados de la tribu ifugao, tituladas *Philippine Pagans* (Londres, 1938). Este trabajo destaca por su interpretación

y análisis, trascendiendo las biografías convencionales y es de importante aplicación en las teorías y metodología antropológicas.

Entre 1938 y 1940, Barton ocupó el cargo de conservador de los Departamentos de India e Indonesia en el Museo de Antropología y Etnología de la Academia Rusa. Esta etapa finalizó con el regreso del etnólogo a las Filipinas, en vista de la insistencia por parte del Departamento de Estado de los Estados Unidos. Barton recibió una beca de la Fundación Guggenheim en las Filipinas en 1941, sin embargo no le fue posible hacer uso de ésta, puesto que fue capturado por los japoneses. Después de más de tres años de reclusión como prisionero de guerra, Barton fue repatriado a California para recuperarse de diversas enfermedades y lesiones. Nuevamente recibió una beca de la Fundación Guggenheim, sin embargo prefirió diferirla hasta su regreso a las Filipinas. No obstante, este etnólogo aceptó la beca Lichtstern de investigación antropológica otorgada por la Universidad de Chicago en 1946. Allí cayó enfermo y murió el 19 de abril de 1947.

Tras su muerte, fueron encontrados varios manuscritos en la Universidad de Filipinas junto con una gran cantidad de obras inéditas sobre los ifugaos, los kalingas y los cancanay. De esta manera concluyó una carrera marcada por la diversidad, la controversia y los grandes logros. Quizás, la característica más sobresaliente de R. F. Barton como individuo reside en su carácter infatigable y su gran inquietud —lo que se traduce por su eterna imposibilidad para establecerse en un lugar durante un largo período—. Su enorme curiosidad, el profundo conocimiento de diversos pueblos, así como su rápida capacidad de adaptación a la forma de vida de los nativos, constituyeron rasgos fundamentales de los éxitos alcanzados por su irresistible interés y sus investigaciones etnológicas. La obra de Barton sobre las Filipinas en particular resulta significativa no sólo en términos de estudio acerca de las Filipinas, sino en cuanto a la metodología y a la teoría.

Política del gobierno de la Commonwealth hacia los indígenas: el caso musulmán

La política adoptada por el presidente del gobierno de la Commonwealth en las Filipinas, Manuel L. Quezón, hacia los pueblos indígenas de las Filipinas se ve claramente reflejada en el discurso que

mantuvo durante la primera sesión de la I Asamblea Nacional el 16 de junio de 1936. A pesar de que esta política estaba dirigida a Mindanao y Sulu, los puntos de vista de Quezón podrían aplicarse a las demás comunidades indígenas del país. A continuación, citaremos un fragmento de su discurso:

> Ha llegado el momento de disponernos a colonizar e impulsar económicamente la región de Mindanao. Un territorio de enorme extensión e incontables riquezas, cuyos recursos se encuentran aún sin explotar, constituye una tentación para aquellas naciones emprendedoras en una constante búsqueda de vías de escape al superávit de población. Por lo tanto, si estamos decididos a reservar Mindanao y sus riquezas para el futuro de los filipinos, debemos realizar todos los esfuerzos necesarios para poblarla y desarrollarla, así como para defenderla contra la avaricia y la ambición. Su colonización y desarrollo requerirán una enorme inversión de capital. Sin embargo, cada céntimo invertido en este propósito contribuirá a alcanzar una prosperidad y seguridad cada vez mayores... [22].

De estas palabras se deduce claramente que las dos prioridades fundamentales para el presidente Quezón consistían en el desarrollo económico y la seguridad nacional. La tercera prioridad —el bienestar de los musulmanes filipinos— se demuestra en otro fragmento de su conferencia:

> El denominado «problema moro» pertenece al pasado. Nosotros estamos brindando a nuestros hermanos mahometanos el mejor gobierno que éstos jamás soñaran y constantemente les demostramos un devoto interés por su bienestar y desarrollo. A su vez, ellos nos ofrecen su entera cooperación. Reservemos para ellos en sus respectivas localidades las tierras estatales que requieran para su bienestar. Al mismo tiempo, es conveniente enviar a los territorios desocupados de aquella región a aquellos filipinos entregados al trabajo y provenientes de otras provincias del archipiélago, para convivir en perfecta armonía y hermandad [23].

[22] Ralph B. Thomas, Muslim But Filipino: The Integration of Philippine Muslims, 1917-1946, Tesis doctoral, Philadelphia, 1971, pp. 263-264.

[23] *Ibidem.*

El 6 de junio de 1936, el presidente Quezón expresó su política de igualdad entre los musulmanes y los cristianos:

> Vosotros, mahometanos y cristianos, constituís un solo pueblo presidido por un Poder Ejecutivo y una Asamblea Nacional, elegidos por vosotros mismos. Los musulmanes filipinos recibirán exactamente el mismo trato que los filipinos cristianos. En este país, ellos sentirán el peso de la ley en la misma medida que los filipinos cristianos, en caso de cometer alguna violación a nuestras leyes [24].

A pesar de estas nobles y enaltecedoras palabras pronunciadas por Quezón, los musulmanes se sintieron marginados por el gobierno de la Commonwealth y, en cierta medida, tratados injustamente. Según las palabras de Peter Gowing:

> En esos momentos, la mayoría de los moros hubiesen tenido dificultades para identificar algún indicio de su «devoto interés» por su bienestar, expresado por el presidente Quezón. Ciertamente, se sentían marginados. Además, su sensación de alienación sólo se vio profundizada por los claros esfuerzos realizados por el gobierno de la Commonwealth para dar fin a la legislación y tratamiento especiales que les habían concedido los americanos durante su mandato [25].

En particular, la Asamblea Nacional, durante su primera reunión, «anuló el Código Administrativo para Mindanao y Sulu, que había dado lugar en las provincias musulmanas a ciertas variaciones en la legislación nacional... En enero de 1937, el Departamento para las Tribus No Cristianas, que había intentado cubrir las necesidades específicas de carácter administrativo de los moros, había desaparecido y «en su lugar se designó un Comisionado para Mindanao y Sulu» [26].

De acuerdo con las palabras de Gowing, existían otros inconvenientes planteados por los moros bajo el gobierno de la Commonwealth:

[24] *Ibidem*, p. 268.
[25] Peter Gowing, *Muslim Filipinos: Heritage and Horizon*, Quezón City, 1979, p. 176.
[26] *Ibidem*, p. 177.

> El gobierno no sólo negó un reconocimiento oficial a cualquier sucesor del sultán Jamil-ul Kiram II, de Sulu, quien murió en 1936, sino que incluyó en este veto a todos aquellos títulos civiles obtenidos por los moros y valorados por éstos como legítima expresión de su sistema social tradicional... [27].

El mismo presidente Quezón restó importancia al hecho de negar un reconocimiento a la estructura política musulmana tradicional en sus palabras expresadas en una reunión pública, dirigidas a un sultán de Lanao:

> ... Los sultanes no gozarán de mayores derechos que el moro más humilde y bajo mi administración, este último será igualmente amparado por la ley como cualquier datu. Sus derechos serán los mismos y, por si fuera poco, todos los datus deberán cumplir con sus obligaciones como ciudadanos en la misma medida y del mismo modo que los moros más humildes.
>
> Todas mis palabras dirigidas a aquel sultán deberán ser los principios a seguir por todos los funcionarios de este gobierno, desde el secretario del Interior hasta el último policía, en todo aquello que respecte a los moros y a sus datus [28].

A pesar de la postura igualitaria de Quezón con respecto a los sultanes y a los datus, el respeto tradicional a los líderes musulmanes nativos persistió.

Ralph Thomas realizó una cándida valoración sobre los cinco años de gobierno de la Commonwealth, que citaremos a continuación:

> Durante el período de la Commonwealth, los musulmanes estaban estructuralmente integrados. En la esfera política, participaban del mismo modo que cualquier otra minoría; en la esfera económica, asumieron un estatus secundario y dependiente en su propio territorio. Los cambios políticos y económicos habían incrementado los contactos entre los musulmanes y los cristianos en Filipinas. Sólo en el futuro era posible establecer si dichas relaciones constituían un be-

[27] *Loc. Cit.*, p. 177.
[28] *Ibidem.*

neficio mutuo y si los filipinos musulmanes serían asimilados por la mayoría cristiana [29].

A continuación, trataremos un período posterior al correspondiente a la Commonwealth y examinaremos la relación existente entre los jefes indígenas y los nuevos gobernantes japoneses.

Los indígenas bajo el dominio japonés: 1941-1945

Los musulmanes, los igorrotes y otros grupos indígenas filipinos resistieron, en su mayoría, al régimen japonés de diversas maneras. Algunos jefes indígenas se internaron en las montañas y constituyeron guerrillas que combatieron a los japoneses. Otros jefes indígenas intentaron, por su parte, colaborar con los japoneses, con el fin de minimizar las pérdidas en vidas y las propiedades de sus pueblos vecinos. A pesar de su cooperación con los invasores japoneses, los líderes indígenas apoyaron en secreto el movimiento guerrillero contra la dominación japonesa de muchas maneras. Por ejemplo, los musulmanes de Mindanao y Sulu constituyen un buen ejemplo a estudiar para conocer las acciones de los ciudadanos indígenas y sus dirigentes:

Tal como escribe Gowing:

> Las fuerzas de ocupación japonesas no comprendieron totalmente la situación real que atravesaban los moros en las Filipinas, desaprovechando el descontento de la población mora. Por el contrario, ofrecieron a esta minoría el mismo trato que al resto de la población. Su invasión y la ocupación acaecida al comienzo se caracterizaron por una enorme brutalidad y una actitud terrorista, con el fin de someter a la población de inmediato y exigir su obediencia —si la cooperación resultaba imposible— en la menor cantidad de tiempo posible. La mala impresión que el comportamiento de los americanos o los cristianos filipinos habían dejado en los moros fue suplantada por el violento trato recibido por parte de los japoneses, quienes, a su vez, enajenaron innecesariamente a aquellos que podían haberles considerado sus libertadores [30].

[29] Thomas, *op. cit.*, p. 288.
[30] Gowing, *op. cit.*, p. 179.

Algunos jefes moros colaboraron con sus brutales invasores con el fin de aminorar el sufrimiento. Un ejemplo lo constituye el sultán de Ramain, Alaoyo Alonto, quien sólo un mes antes de la Segunda Guerra Mundial fue elegido senador de la nueva legislación bicameral. En una carta enviada al coronel americano que dirigía a los disidentes en Mindanao a mediados de 1943, el sultán se expresó del siguiente modo:

> Antes de proceder a la rendición... he asegurado al fallecido general Fort brindarle toda mi colaboración e, incluso, tras la rendición, he deseado entrar en combate con mi gente, la cual ha demostrado fidelidad y lealtad a nuestra causa, por lo que posteriormente decidí permanecer en el bosque, pudiendo conservar esta postura incluso durante años. Sin embargo, en vista de las amenazas japonesas de incendiar nuestras casas y hostigar a mi gente, no he tenido otra opción, tras un concienzudo análisis, que declarar nuestra rendición con el fin de proteger nuestras vidas y propiedades del caos, la constante transgresión de la ley y la crueldad de nuestro enemigo. En calidad de senador electo, es mi principal y más sagrado deber el servir, antes que nada, a mi pueblo del mismo modo que he actuado día tras día desde el fatídico momento de mi rendición con el fin de salvar a la población civil, especialmente a mujeres y niños [31].

Así pues, el sultán colaboró con los japoneses sin destruir sus relaciones con las fuerzas de los Estados Unidos. Por un lado, éste vendía arroz a los japoneses y al mismo tiempo informaba a la guerrilla sobre el nombre de aquellos que requisaban los cargamentos. El sultán nunca criticó a los Estados Unidos, sino que se dirigió a Manila con el fin de firmar la Constitución de 1943, en calidad de miembro de la Comisión Preparatoria para la Independencia de Filipinas [32].

Entre los líderes musulmanes que colaboraron con los japoneses y que, sin embargo, simpatizaban en silencio con el movimiento de resistencia, podemos mencionar al datu Gulamu Rasul de Sulu, al datu Sinsuat Balabaran y al datu Menandang Piang, de Cotabato.

En Ifugao, de acuerdo con Dumia, se reprodujo el mismo modelo de duplicidad hacia los japoneses:

[31] Como aparece citado de Gowing en Thomas, *op. cit.*, p. 12.
[32] Gowing, *op. cit.*, p. 180.

> Rendir pleitesía a los japoneses parecía constituir un bajo precio a pagar con el fin de obtener relaciones cordiales, por lo que la población, prudentemente, simulaba apoyar al gobierno. Este falso apoyo a las autoridades japonesas se intensificó a partir del 30 de enero de 1943, cuando el teniente Emiliano Dulnuan, de Burnay, recientemente liberado de la prisión japonesa de Kiangan, procedente de Bontok, fue nombrado jefe de Policía, incitando al pueblo a colaborar con los japoneses. Realizó una campaña entre los civiles con el fin de entregar las armas. Durante sus viajes a los barrios lejanos, se comunicó en secreto con las guerrillas, suministrándoles información referente a la estrategia de los japoneses.
>
> ...Otro valiente líder encubierto fue el mayor Morris Baywong de Burnay, quien viajó de un barrio a otro, realizando, aparentemente, una campaña para entregar las armas. Como en el caso de Dulnuan, tuvo diversas oportunidades para entrar en contacto con las guerrillas e informarles acerca de los movimientos de los japoneses. De esta manera se aseguró la buena voluntad de las autoridades militares japonesas y, al mismo tiempo, prestó ayuda al movimiento de resistencia [33].

A continuación, trataremos acerca de la liberación de los japoneses y la posterior libertad de Filipinas en 1946.

Resumen

Este capítulo se centra en la conquista y la colonización que los Estados Unidos ejercieron en las Filipinas desde 1898, año en el cual España cedió Filipinas a los Estados Unidos, hasta 1946, cuando éstos otorgaron la independencia a los filipinos.

Siguiendo una breve cronología histórica de los acontecimientos sucedidos entre 1898 y 1946, se hace un análisis de la política del gobierno de los Estados Unidos hacia su nueva colonia, especialmente en lo que se refiere al trato brindado a la población indígena, los musulmanes, los igorrotes y los negritos, entre otros.

[33] Mariano A. Dumia, *The Ifugao World*, Quezón City, 1979-80, p. 62.

Asimismo, hemos incluido una serie de datos sobre el régimen japonés en el archipiélago, tomando en cuenta el papel desempeñado por los líderes indígenas.

Finalmente, hemos explicado el papel de los primeros antropólogos pioneros en el cada vez más extenso conocimiento acerca de los musulmanes, los igorrotes y otros indígenas mediante sus investigaciones y publicaciones. Entre estos famosos eruditos gobernantes se encuentran:

Roy F. Barton, quien realizó una extensa investigación y numerosas publicaciones sobre los ifugaos y los kalingas de las Cordilleras; David Barrows, un antropólogo autor de un libro acerca de las Filipinas y superintendente de Educación en la isla; Henry Otley Beyer, el decano de los antropólogos norteamericanos, quien realizó una amplia investigación y numerosos escritos sobre los pueblos indígenas de Filipinas, siendo profesor, durante años, en el Departamento de Antropología de la Universidad de Filipinas.

Capítulo IV

HACIA LA LIBERTAD: AGONÍA Y LOGROS: 1946-1990 [1]

Introducción

Los principales objetivos de este capítulo son: (1) revisar brevemente la transformación sociopolítica del país desde 1946, cuando el presidente Manuel A. Roxas fue investido primer presidente de la República, hasta el presente gobierno de Corazón C. Aquino [2]; (2) analizar el papel de la población indígena en el más amplio contexto de la vida filipina; (3) presentar las contribuciones más importantes de algunos personajes escogidos entre los indígenas, en varias disciplinas: antropología, sociología, ciencias políticas, bellas artes y literatura, entre otras, y (4) finalmente, identificar brevemente a los investigadores en humanidades filipinos y extranjeros, así como algunas de las instituciones encargadas en la investigación y publicación sobre la población indígena de Filipinas.

[1] Este capítulo no pretende abarcar todos los eventos que han ocurrido entre 1946 y 1990. Me he centrado en la «Agonía» de la nación, en su lucha para recuperarse de los pillajes sufridos en la Segunda Guerra Mundial y de la ley marcial del régimen de Ferdinand Marcos, al igual que en los «Logros», especialmente para los indígenas de Filipinas.

[2] Un libro muy informativo e interesante sobre la relaciones entre Filipinas y América, véase la obra de Stanley Karnow: *In our Image: America's Empire in the Philippines*, Random House, Nueva York, 1989, 494 pp. Karnow posee una extensa bibliografía en donde compila todas las publicaciones sobre Filipinas. Otras lecturas pueden ser, Onofre D. Corpuz, Teodoro A. Agoncillo, Renato Constantino, Salvador P. López, Frank Golay, Horacio de la Costa, entre otros.

Transformación sociopolítica: 1946-1990

En 1946, los filipinos eligieron a los candidatos del Partido Liberal, Manuel A. Roxas y Elpidio Quirino, para la Presidencia y Vicepresidencia de la República Filipina, respectivamente. Estos dos hombres derrotaron a los candidatos del Partido Nacionalista, encabezado por Sergio Osmeña, heredero político del antiguo presidente Manuel L. Quezón. La tarea inmediata tras la histórica inauguración de la República era la rehabilitación y recuperación del país de los estragos ocasionados a raíz de la Segunda Guerra Mundial. Así, fue creada la «Comisión de EE.UU. por Daños de Guerra en Filipinas» (U.S. Philippine War Damage Commission), para compensar a los filipinos por las pérdidas de vidas y bienes durante la Segunda Guerra Mundial. En este período, los Estados Unidos lograron obtener concesiones de los filipinos, quienes, ratificando la enmienda de igualdad en la Constitución Filipina, beneficiaban a los estadounidenses de iguales derechos sobre la explotación de los recursos naturales filipinos. Esta enmienda fue posteriormente revocada tras caldeados debates y discusiones nacionales sobre el carácter explotador e injusto de la misma [3].

En 1948 el presidente Roxas falleció en la base de las Fuerzas Aéreas de Clark y el vicepresidente Quirino asumió el cargo. Presidente desde 1948 a 1953, Quirino continuó con la política y los programas de su predecesor, basados en la amistad y lealtad a los Estados Unidos. Intentó llevar a cabo programas de rehabilitación nacional y recuperación tras los estragos de la Segunda Guerra Mundial.

El lema del presidente Quirino era «total movilización económica» de la nación. Durante su mandato, tuvo que enfrentarse en elecciones al antiguo títere japonés, el presidente José P. Laurel, en lo que se consideró una elección deshonesta. Junto a la precaria situación económica, el gobierno de Quirino tuvo que combatir contra el Hukbalahap, movimiento (subversivo) que casi consiguió abatir a su corrupto e inepto gobierno. Para responder a los hukbalahaps, Quirino nombró secretario de defensa al popular ex-gobernador militar de Zambales, el

[3] El último presidente, Manuel A. Roxas y su victorioso Partido Liberal hicieron campaña en las elecciones de 1946 para la aprobación de la enmienda de paridad para el electorado filipino.

diputado Ramón Magsaysay[4]. Éste, con un fuerte apoyo de los Estados Unidos, emprendió una vigorosa campaña psicológica y militar contra los disidentes. Instauró la política de «todo por la fuerza y todo por la amistad» («all-out force and all-out friendship») —a los disidentes que se rindiesen se les proporcionaría tierra en Mindanao pero aquellos que persistiesen en su lucha contra el gobierno serían implacablemente perseguidos por las fuerzas armadas filipinas—. Maysaysay se granjeó la confianza de la masa de filipinos y consiguió insuflar disciplina y una moral alta a las filas del ejército. Time Magazine le eligió «Hombre del año» por su lucha eficaz contra los comunistas en un momento en que éstos estaban ganando en muchos lugares del mundo.

El partido Nacionalista convenció a Magsaysay para presentarse a las elecciones Presidenciales contra Quirino. Magsaysay eligió a Carlos P. García como compañero de campaña. El equipo Magsaysay-García venció al de Quirino, produciéndose un gran trasvase de votos. Magsaysay, presidente desde 1953 hasta 1957, inició numerosos programas, incluyendo la reforma agraria. La nación, de cualquier modo, se conmovió cuando Magsaysay y su comitiva murieron en un accidente de avión. El político-poeta y brillante abogado de la provincia de Bohol, Carlos P. García, le sucedió.

El presidente García (presidente desde 1957 hasta 1961) lanzó un programa de gobierno basado en «Asia para los Asiáticos» y «Filipinas para los Filipinos». Ganó las elecciones frente al antiguo portavoz José Yulo pero su compañero de campaña para las vicepresidenciales perdió a favor de Diosdado P. Macapagal, del opositor Partido Liberal. García no reservó ningún puesto en su gobierno para Macapagal y éste pasó casi los cuatro años de su posesión haciendo campaña para la presidencia. Su paciencia y esfuerzo dieron fruto cuando logró derrotar a García. Macapagal (presidente desde 1961 hasta 1965) venció a García, no sólo debido a su intensa campaña de cuatro años sino también a su reputación de hombre íntegro y honesto. Siendo un niño pobre y marginado, Macapagal recibió la ayuda de un filántropo, Honorio

[4] Para una investigación sobre la biografía de Ramón Magsaysay, véase José V. Abueva, Ramón Magsaysay: *A Political Biography, Solidaridad Publishing House*, Manila, 1971, 497 pp. Abueva es, en la actualidad (1990), el presidente de la Universidad de Filipinas.

Ventura, lo que le permitió estudiar en la Universidad de Filipinas y doctorarse en económicas y derecho por la Universidad de Santo Tomás. Su compañero de campaña, el senador Enmanuel Peláez (embajador en Estados Unidos, bajo la actual presidencia de Aquino), también era conocido por su probidad.

En 1961 la administración Macapagal-Peláez se embarcó en un ambicioso proyecto de reforma agraria. El régimen también trasladó el día de la Independencia filipina del 4 de julio al 12 de junio. El cambio constituía un símbolo de la determinación filipina hacia la búsqueda de sus propios intereses en contraposición al «todo en pro de los EE.UU.» que propugnó el período de Magsaysay. Macapagal también ayudó a establecer vínculos con los vecinos asiáticos a través de un organismo denominado «Maphilindo» (Malasia, Filipinas e Indonesia). En 1965, en las siguientes elecciones Presidenciales Macapagal perdió frente a Ferdinand Marcos.

En 1972, el presidente Ferdinand E. Marcos (1965-86) declaró la ley marcial, aduciendo la existencia de crecientes desórdenes y la aparición de una abierta rebelión comunista [5]. Marcos gobernó desde 1973 hasta mediados de 1981 con arreglo a las medidas transitorias de una nueva constitución que reemplazaría a la Constitución de la Commonwealth de 1935. Suprimió las instituciones democráticas y restringió las libertades civiles durante el período de ley marcial, rigiendo principalmente por decreto y por refrendo popular. Entre 1978 y 1981, el gobierno comenzó un proceso de normalización política, culminado en la reelección del presidente Marcos por un nuevo intervalo de 6 años, es decir, su gobierno hubiera debido terminar en 1987. Sin embargo, a pesar del final de la ley marcial el 17 de enero de 1981, Marcos continuó ignorando los derechos humanos y su gobierno mantuvo amplios poderes de arresto y detención.

El asesinato del líder de la oposición Benigno (Ninoy) Aquino a su llegada a Filipinas en 1983, tras un período de exilio, unificó el descontento popular hacia Marcos y puso en movimiento una sucesión de acontecimientos que culminaron en elecciones anticipadas en 1986. La oposición se unió bajo una candidatura liderada por la viuda de Aqui-

[5] Esta sección se ha reimpreso de *Background Notes: Philippines*, U.S. Department of State, Bureau of Public Affairs, Sept. 1989.

no, Corazón Aquino, y por Salvador Laurel, cabeza de la Organización de Nacionalistas Democráticos Unidos, UNIDO (United Nationalist Democratic Organization). Las elecciones fueron amañadas por Marcos y sus partidarios en un fraude electoral ampliamente difundido. Los observadores internacionales, incluyendo a la delegación de EE.UU. dirigida por el senador Richard Lugar (republicano por Indiana), denunciaron los resultados oficiales. Marcos se vio obligado a salir de Filipinas a consecuencia de un levantamiento pacífico, civil y militar, que consiguió derrocarle y proclamar presidenta a Corazón Aquino, el 25 de febrero de 1986. Poco después de su ascensión al poder, la presidenta Aquino creó una comisión para diseñar una nueva Constitución. Una vez elaborada, fue sometida a voto y aprobada por un margen de tres a uno en un plebiscito a escala nacional celebrado el 2 de febrero de 1987; nueve días después fue legalmente rubricada. La nueva Constitución establece un sistema presidencial de gobierno con una legislatura bicameral y con independencia judicial. El gobierno de cada presidente se limita a un único período de 6 años. En la nueva constitución también se han elaborado cláusulas especiales para las regiones autónomas de las zonas musulmanas de Mindanao y de la región Cordillera del norte de Luzón (véase capítulo 5).

La constitución de 1987 estipula que tras el vencimiento del Acuerdo de Bases Militares con los Estados Unidos, en 1991, sólo serán admitidas en Filipinas las que cumplan los términos de un tratado aprobado en el Senado. Además, si así lo requiriese el Congreso, el tratado deberá ser ratificado por voto popular. De particular efecto sobre los bienes militares de EE.UU. es la decisión constitucional referente a las armas nucleares. Los filipinos, consecuentes con sus intereses nacionales, adoptarán y ejercerán una política de exención de este tipo de armas en su territorio [6].

El 11 de mayo de 1987 fueron convocadas elecciones a escala nacional para elegir un nuevo Congreso. La lista de candidatos al Senado, presentada por la presidenta Aquino, obtuvo 22 de los 24 escaños.

[6] Las Filipinas y los Estados Unidos han llevado a cabo negociaciones sobre la retención o no retención de las bases estadounidenses en las Filipinas. El Ministro de Asuntos Exteriores de Filipinas, Raúl S. Manglapus, encabeza la delegación filipina, mientras que, por parte de los EE.UU., la encabeza el embajador en la islas, Nicholas Platt.

Los candidatos pro Aquino para la Cámara de Diputados, pertenecientes a un grupo de partidos del centro político, consiguieron más de 50 de los 200 escaños. Las elecciones locales de 1988 y 1989 eligieron popularmente nuevos funcionarios que reemplazaron a los del gobierno provisional, propuestos por la presidenta Aquino como consecuencia de su peculiar ascenso al poder en 1986. Con estas elecciones, Aquino ha liderado, con éxito, la restauración de un gobierno democrático desde el nivel local hasta el nacional. Los partidos tradicionales filipinos estuvieron prácticamente inactivos durante el período de la ley marcial debido a la opresión política ejercida por el gobierno del Nuevo Movimiento Social (New Society Movement) de Marcos. Sin embargo, en una franca muestra de disidencia, algunos grupos de la oposición (dirigidos por la UNIDO) boicotearon la elección presidencial de 1981. El asesinato de Ninoy Aquino alentó a la oposición a tomar un papel político más activo; evidencia de ello fue su participación en las elecciones asamblearias nacionales de mayo de 1984.

Siguiendo los ideales de la Revolución del Poder del Pueblo (People's Power Revolution), la recién instalada presidenta Aquino, inició un ambicioso programa consagrado a restaurar las instituciones democráticas, revitalizar la economía y apaciguar una virulenta insurrección comunista. Eliminó la censura de prensa, reconoció las libertades civiles y liberó a los prisioneros políticos encarcelados por Marcos [7].

Los rebeldes comunistas, activos a lo largo de toda Filipinas, constituyen la mayor amenaza para la supervivencia del gobierno de Aquino. La organización comunista New People's Army (NPA), que creció enormemente durante los años finales de la regencia de Marcos, tuvo que hacer frente a un revés político, con el ascenso de la presidenta Aquino y la puesta en marcha de su agenda de reformas. A pesar de un alto al fuego de 60 días entre 1986 y 1987, las luchas entre la NPA y el gobierno todavía continúan en muchas zonas del país. Esta insurrección ha producido la pérdida de casi 4.000 vidas en 1988. Las actividades del NPA, que se mantenían restringidas en zonas rurales y en algunas ciudades alejadas de Manila, han llegado a ser cada vez más

[7] Corazón C. Aquino y su fallecido marido han sido el tema de libros recién publicados. Entre éstos se encuentran: Lucy Komisar, *Corazón Aquino: The Story of a Revolution*; George Braziller, Nueva York, 1987 e Isabelo T. Crisóstomo, *Cory: Profile of a President*, Kriz, Quezon City, 1986.

frecuentes en la región de la capital del Estado. La NPA emplea tácticas terroristas incluyendo el asesinato, la colocación de bombas y la extorsión, en un esfuerzo por apoderarse del poder y establecer un estado totalitarista [8].

En las regiones del Sur, rebeldes armados pertenecientes al Frente de Liberación Nacional Moro (MNLF) y a otros grupos menores, combaten en un esfuerzo continuo por la independencia de la región de la minoría musulmana. El 1 de agosto de 1989, la presidenta Aquino firmó el Proyecto de Ley sobre la Autonomía de los Musulmanes de Mindanao, dando un paso hacia la adquisición de requisitos constitucionales que consoliden la formación de una Región Autónoma Musulmana de Mindanao y que, por tanto, satisfagan las peticiones de reconocimiento de sus tradiciones [9]. En noviembre de 1989 se organizó un plebiscito en 13 provincias y nueve ciudades.

Los leales a Marcos y los elementos descontentos de las Fuerzas Armadas Filipinas han protagonizado varios esfuerzos de desestabilización del gobierno de Aquino. El incidente más serio fue un intento de golpe de estado en agosto de 1987 por militares amotinados opuestos al programa del gobierno contra-insurrecciones. Algunos de los líderes responsables de este fallido golpe de Estado y de otras acciones desestabilizadoras de la derecha, permanecen en libertad. El gobierno de Aquino ha dirigido justas quejas al Ejército, al mismo tiempo que ha comunicado inequívocamente la voluntad de utilizar todos los medios a su alcance para combatir los esfuerzos anticonstitucionales de cambio del gobierno [10].

[8] Para recoger algunas ideas acerca de las NPAs y el movimiento disidente, véase los trabajos de Eduardo Lachica y Benedict Kerkvliet, entre otros. *Cfr.* Karnow, *op. cit.*, pp. 468-469

[9] Para algunas ideas acerca de las regiones autónomas, véase la nueva Constitución de la República de Filipinas. El profesor Federico Magdalena, de la Universidad Estatal de Mindanao y sus colegas, se encuentran documentando el progreso de estas regiones autónomas, especialmente la Mindanao musulmana. Esta información procede de correspondencia privada con el Dr. Magdalena.

[10] La presidenta Aquino ha sobrevivido, hasta el momento, ha numerosos intentos de golpes de estado llevados a cabo por el ala derecha del ejército, liderada por el coronel Gregorio Honasan, quien se encuentra aún en libertad. En octubre de 1990, otro intento de golpe de estado fue llevado a cabo en Mindanao, pero el líder se rindió al día siguiente al senador Aquilino Pimentel, que procede de dicha región.

Los indígenas en el contexto filipino

Desde la inauguración de la República de Filipinas, en 1946, hasta 1990, los indígenas han estado representados eficientemente en el Congreso Filipino. El fallecido senador Tomas Cabili, de Lanao, representó a Mindanao, Sulu y Palawan con claridad y eficacia. Cabili murió en un accidente de avión junto con el antiguo presidente Ramón Magsaysay. Otros activos senadores musulmanes fueron Salipada Pendatun y Domocao Alonto. Ambos paladines de la justicia e igualdad para con el pueblo musulmán y los otros pueblos indígenas. Un grupo de legisladores musulmanes e igorrotes también actuaron con honor y distinción en las salas del Congreso: los congresistas Ombra Amilbangsa, Salih Ututalum y Manalo Mindalano de Mindanao, Sulu y Palawan y Alfredo Lamen y Ramón Mitra Sr. de la provincia de la montaña.

Durante los largos años del régimen de Marcos, el gobierno intentó tratar los problemas de los indígenas —injusticia, desigualdad, explotación, pobreza, etc.— basándose en las recomendaciones del entonces senador Manuel P. Manahan y su Comité, los cuales realizaron un estudio del problema en la zona. En respuesta del informe y en reconocimiento a la labor de Manahan, Marcos le nombró a cargo del gabinete en 1957 para llevar a cabo las estipulaciones de la nueva ley, creándose la Comisión de Integración Nacional (CNI). Los líderes indígenas nombrados como comisionados fueron: Gabriel Dunuan de la provincia de la montaña y Abraham Rasul, Mamintal Tamano y Mama Sinsuat. (Para más detalles sobre el CNI véase el capítulo 5). El CNI fue suprimido por el presidente Marcos; el PANAMIN (Presidential Assistant on National Minorities) dirigido por Manuel Elizalde, Jr., quien se declaró a sí mismo defensor de las «minorías culturales», reemplazó al CNI.

Cuando Corazón Aquino asumió la presidencia creó una Comisión Constitucional encaminada a estructurar una nueva Constitución para el país. La Constitución preveía la formación de las regiones autónomas de los Musulmanes de Mindanao y de las Cordilleras (véase capítulo 5). Aquino se entrevistó personalmente con Nur Misuari, presidente del Frente de Liberación Nacional Moro, y con el padre John Balweg, el cura rebelde del norte de Filipinas, para promover la paz y la unidad. Como resultado, se consiguió dicho propósito con John Balweg, pero no con Nur Misuari.

Otro paso importante realizado por el Congreso en la mejora de la asistencia educacional de los musulmanes de Mindanao, Sulu y Palawan, fue la creación de la Universidad Estatal de Mindanao (MSU) en Marawi City el 1 de septiembre de 1961, de acuerdo con el Acta 1378 de la República [11].

El propósito de la Universidad consiste primordialmente en otorgar conocimientos técnicos y profesionales además de proporcionar una enseñanza avanzada en literatura, filosofía, ciencias y artes. En pos de sus tradicionales funciones de enseñanza académica, investigación y otros servicios, la Universidad promoverá y acelerará el desarrollo económico, político y socio-cultural de Mindanao, en particular el de los musulmanes y otros grupos culturales, y facilitará su integración en la corriente central de la política nacional.

A partir de un modesto comienzo, con 282 estudiantes y 12 facultades colegiadas en 1962, la Universidad ha evolucionado hasta convertirse en una instalación con siete campus. Éstos se encuentran localizados en Marawi City, Iligan City, Maawan, General Santos City, Dinaig, Jolo y Bongao. El campus de Marawi de la MSU se extiende a lo largo de 1.000 hectáreas de ondulantes colinas con vistas al lago Lanao. A unos 4 kilómetros de la propia Marawi City, el campus disfruta de un ambiente tranquilo y sosegado. Tiene una población universitaria de unos 6.818 estudiantes. Las 5 hectáreas de campus del Instituto de Tecnología de la MSU en Iligan (MSU Iligan Institute of Technology) son alcanzables a pie desde Iligan City, Lanao del Norte. Posee 6.291 estudiantes.

El Instituto de Investigaciones Pesqueras y Desarrollo en Naawan, a 15 kms. desde Iligan City, es una escuela dedicada a una intensiva investigación pesquera. Situado en el mar, tiene un área de 9 hectáreas y albergando a unos 265 estudiantes. Otro importante centro es el MSU General Santos, localizado en Tambler, General Santos City, tiene un superficie de 149.76 hectáreas y está a unos 20 minutos (13 ki-

[11] El Dr. Antonio Isidro, de la Universidad de Filipinas, era el presidente fundador de la Universidad Estatal de Mindanao. El Dr. Isidro es un profesor y administrador bien respetado. Otro antiguo presidente es el Dr. Mauyag Tamano. El presidente actual es el Dr. Ahmad Alonto. La información básica sobre la Universidad Estatal de Mindanao procede del informe anual 1988-89 de dicha Universidad. Agradezco al Dr. Mamitua Saber por haberme enviado una copia del mismo.

lómetros) del corazón de la misma ciudad y a unos 10 minutos (7 kilómetros) de Kakar Port. Tiene unos 2.318 estudiantes.

MSU Maguindanao, a unos 37 kilómetros de Cotabato City, es una zona agrícola de unas 50 hectáreas situada en Dinaig, Maguindanao. Posee dormitorios para estudiantes universitarios para albergar unos 1.220 alumnos. El MSU Tawi-Tawi College of Technology and Oceanography, en la isla de Bongao, tiene una población estudiantil de unas 2.411 personas. MSU Sulu Development and Technical College, localizado en el corazón de la zona centro de la ciudad de Jolo, es un campus vallado de unas 12 hectáreas con cerca de 862 estudiantes.

Indígenas destacados: retratos escogidos

Esta sección presenta breves perfiles biográficos de algunos selectos indígenas filipinos, sobre todo de las comunidades musulmanas e igorrot [12]. El propósito de esta sección es ilustrar los logros indígenas que se han producido a pesar de los obstáculos encontrados como minorías culturales.

1. *César Adib Majul*, musulmán, es profesor emérito de Ciencias Políticas en la Universidad de Filipinas (U.P.). Actualmente reside en los Estados Unidos. Continuó con sus investigaciones y escritos sobre los musulmanes a pesar de su retiro de los ambientes académicos. El Dr. Majul acabó su Ph.B y su M.A. en Filosofía por la U.P. y su Ph.D en Ciencias Políticas por la Cornell University. Regresó a la U.P. tras sus estudios en la Cornell University para convertirse en profesor y decano del College of Arts and Sciences y posteriormente en profesor del Centro Asiático de la U.P. Majul es ampliamente conocido por sus investigaciones y publicaciones sobre los musulmanes filipinos. Es autor de *Muslims in the Philippines* (1973, University of the Philippines Press for the Asian Center) y de un conjunto de artículos sobre los musulmanes tanto en periódicos especializados como de carácter general,

[12] La selección que he efectuado para tratar los perfiles biográficos de esta sección se basan en mi conocimiento personal sobre estas biografías. He tratado a los profesores Majul, Saber, Tan y Bacdayan durante años. Hay otros profesores muy conocidos en Filipinas. Expreso mis excusas por no haber incluido a sobresalientes personajes nativos en mi muestra.

como por ejemplo en: *Journal of Southeast Asian History, Asian Studies* y *Filipino Heritage.*

2. *Mamitua Saber*, maranao, es profesor de Sociología y decano de Investigación en la Universidad Estatal de Mindanao (MSU). Se doctoró en Sociología por la Universidad de Kansas. Su tesis doctoral en Kansas, titulada «The Transition from a Traditional to a Legal Authority System: A Philippine Case», fue publicada recientemente por la MSU. Saber, que es natural de Lanao del Sur, es también co-editor y co-autor de los libros siguientes: *Muslim Philippines*, junto con A. Isidro (Marawi City: University Research Center, Mindanao State University, 1968); *The Maranao*, junto con A. Madale (Manila: Solidaridad Publishing House, 1975); *Maranao Folk Art: Survey of Forms, Designs and Meanings*, junto con Dionisio G. Orellana (Marawi City: University Research Center, Mindanao State University, 1973). Saber es también autor de muchos artículos publicados en periódicos nacionales e internacionales como: *The Journal of History, Studies in Third World Societies, Dansalan Research Center Occasinal Papers*, entre otros. Además de ser un activo investigador y docente, Saber se ha involucrado en la formación de instituciones de la Universidad Estatal de Mindanao, donde ha servido a lo largo de los años en cargos de gobierno de la Universidad —vicepresidente de Investigación, director del Museo de la Universidad, entre otros cargos—. Se trata del sociólogo musulmán más sobresaliente y mejor conocido de Filipinas.

3. *Ibrahim A. Jubaira*, descendiente tausug y árabe, ha conseguido fama nacional e internacional por sus novelas, especialmente por sus historias cortas, que han ganado diversos certámenes. Ha publicado numerosas historias y artículos en el *Philippines Free Press, This Week, Sunday Times Magazine, Graphic, Arizona Quarterly, San Francisco Chronicle* y el *Denver Post.* Sus historias han aparecido también en antologías como las *Best Filipino Short Stories for 1940* (1941), *Best Philippines Love Stories* (1957) y *Philippine Prose and Poetry* (edición revisada, 1961). Asimismo ha publicado dos colecciones de sus historias: *A Canto for Summer* (Colombo, Sri Lanka: 1974) y *Mirror of Ancient Heritage* (Colombo, 1978). Ha recibido algunos premios como el Smith-Mundt Leader Grant (1956), el UP Golden Jubilee Award (1959) y el prestigioso Republic Heritage Award (1978).

Jubaira nació en Jolo, Sulu en 1920, de padre árabe y madre tausug. Realizó su primeros estudios en su tierra natal y comenzó a escri-

bir estando aún en la escuela elemental. A la edad de 13 años, reanudó sus estudios en la Zamboanga Normal School. También obtuvo el título de «Associate in Arts» en la Zamboanga A. E. Colledes. Desempeñó el cargo de editor en jefe en el Zamboanga Collegian mientras escribía también en periódicos locales. En 1939, cuando contaba 19 años, publicó su primera historia en una revista nacional. Fue profesor en escuelas públicas durante 17 años y posteriormente se convirtió en investigador técnico en el Congreso Filipino. Durante algún tiempo mantuvo una columna en el *Zamboanga Inquirer*. Fue editor de la *Crecent Review*, una publicación musulmana, desde 1957 hasta 1959. Trabajó durante seis años como jefe de Relaciones Públicas y Servicio de Información de la Comisión de Integración Nacional, antes de unirse al Departamento de Asuntos Exteriores como director de Asuntos Culturales (Cultural Affairs Officer) de la embajada filipina en Kuala Lumpur, Malasia, y posteriormente en la embajada filipina de Colombo, Sri Lanka.

Sobre los trabajos de Jubaira, Gowing escribe lo siguiente:

> Desde luego, la gran contribución de las historias y ensayos de Jubaira es el modo en que relaciona a su gente con los tópicos universales de la condición humana. Los moros se convierten en humanos a los ojos de los lectores cristianos de Jubaira, dejando de ser objetos despersonalizados, blancos de burla y odio que observamos en muchos otros escritos. Sus personajes musulmanes necesitan amor y atención como todo el mundo... Como el resto de la gente, los musulmanes tienen, esencialmente, miedo de la muerte y son propensos a la desesperanza y la melancolía... Al mismo tiempo, las historias de Jubaira nos muestran cómo los moros son a menudo las víctimas de la injusticia social, tanto de la suya propia como de la ejercida sobre ellos por los no musulmanes [13].

4. *Abdulmari Imao*, tausug de Sulu, nacido en 1932. Gowing escribe de él lo siguiente: «El profesor Imao es uno de los artistas contemporáneos filipinos mejor conocidos y es, hasta ahora, el único artista musulmán filipino que ha recibido un prestigio internacional». Imao se graduó en la Facultad de Bellas Artes de la U. P. Hizo estudios de

[13] Gowing, *op. cit.*, p. 120.

licenciatura y postgrado en la Universidad de Kansas y en la Rhode Island School of Design. Imao se desenvuelve en varios medios artísticos: escultura en bronce, pintura, vidrio coloreado y fotografía. Imao es famoso como pintor y escultor y es especialmente bien conocido en estas artes por sus motivos *okir* y *sarimano*. Estuvo en gran medida influido por los maranao [14].

Como reconocimiento de sus destacados méritos, Abdulmari ha sido valedor de más de dos docenas de premios y galardones por su labor en Filipinas y en el extranjero. Sus obras han sido expuestas en París, Nueva York, Hong Kong, Tokio, Bangkok y Manila. Su trabajo está permanentemente expuesto en las salas del Museo Nacional, el Ateneo de Manila University Museum y el Museo Aga Khan en la Universidad Estatal de Mindanao. Las casas de muchos conocidos mecenas y expertos en arte de la nación también aclaman su arte con orgullo. Sus vidrieras en el Sulu Provincial Capitol Building, en Jolo, son famosas en toda la nación [15].

Imao ha sido profesor en la Escuela de Música y Artes de la Universidad del Este. De acuerdo con Gowing:

> ...seguía un denso programa de conferencias a lo largo del país, además de encontrar tiempo para su trabajo creativo. Se ha mostrado profundamente preocupado no sólo en preservar sino también en promover la apreciación del legado artístico moro. Siendo un musulmán perteneciente a la venerable tradición que ignora la prescripción islámica sobre el arte figurativo, Imao es al mismo tiempo defensor y practicante de la adaptación del arte étnico moro y se halla especialmente preocupado por que los jóvenes artistas moros se inspiren adaptando su rica herencia de expresión artística [16].

5. *Alunan Glang*, de Cotabato City, ha sido profesor de Historia de la Universidad del Este. Habiendo sido uno de los «Diez Jóvenes Sobresalientes» de Filipinas de 1969, Glang acabó su A.B. en Periodismo por la Far Eastern University, su M.A. en 1962 por la Universidad de Filipinas (U.P.), el M.A. en Historia *(Magna Cum Laude)* en 1965

[14] Gowing, *op. cit.*, p. 163.
[15] *Loc. cit.*, p. 163.
[16] *Ibidem*, pp. 163-164.

por la Universidad del Cairo, en Egipto, y el Ph.D por esta misma Universidad en 1968. Antiguo columnista del *Mindanao Cross* en Cotabato City, fue presidente del Movimiento para el Progreso Musulmán y miembro del National Coordinating Council for Islamics Affairs, del Profesorado Adjunto de la University of East y de la Upsilon Sigma Phi Fraternity. Asistió al primer Congreso Islámico en Manila en 1959.

Obtuvo una beca de la Universidad del Este (Middle East History Studies) en 1969. Entre los trabajos publicados por Glang se encuentran: *Muslim Secession or Integration?*, Manila: R. P. García, 1969, y «Modernizing the Muslims», en Gowing and McAmis (eds.), *The Muslim Filipinos*, Manila: Solidaridad Publishing House, pp. 277-283.

6. *Samuel K. Tan* nació en Siasi, Sulu, con sangre tausug, samal y china. Ostenta varios títulos. Siendo objeto de honores y galardones, Tan cursó dos años de Administración de Empresas en la Silliman University, se graduó en Teología por la Ebenezer Bible College y un A.B. en Historia (con las mayores calificaciones) en la Zamboanga A.E. College. También se licenció en Historia por la Universidad de Filipinas y obtuvo su doctorado en Ciencias Sociales por la Siracusa University, U.S.A. Actualmente es profesor adjunto de Historia en la U.P., donde antiguamente desempeño el cargo de director del Departamento de Historia.

Ha publicado muchos libros y artículos. Uno de esos volúmenes se titula *Sulu Under Military American Rule, 1899-1913.*

7. *Mamintal Tamano*, maranao, se graduó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Filipinas (LLB) y de la Cornell University (LLM). Tamano ha ocupado posiciones de alta responsabilidad en el gobierno filipino, como juez en Lanao, comisionado de la Comisión Nacional de Integración (Commision on National Integration), senador antes y después de la ley marcial y subsecretario de Asuntos Exteriores. Actualmente es uno de los dos senadores en el Congreso Filipino provenientes de un grupo minoritario (el otro es una señora musulmana, la senadora Santanina Tillah Rasul, también licenciada de la Universidad de Filipinas). El hermano de Tamano, Mauyag Tamano, que es doctor en Sociología por la University of Kansas, llegó a ser presidente de la Universidad Estatal de Mindanao y fue embajador en Arabia Saudí.

8. *Albert S. Bacdayan* es un importante antropólogo Bontoc. Graduado en Pedagogía en 1956 por la Universidad de Filipinas, fue alumno de Joaquín Pleno en la U.P. Ejerció la docencia por algunos años en la Brent School de Baguio City y posteriormente continuó sus estudios en los Estados Unidos donde se doctoró en Antropología por la Cornell University. Bacdayan fue becario de instituciones como la Cornell-London, la Mellow y de otras procedentes de la Cornell University, la Universidad de Pittsburgh y la Universidad de Kentucky. Actualmente es profesor adjunto de Antropología en la Universidad de Kentucky donde fue a su vez jefe de departamento. Su tesis doctoral versa sobre la antropología legal de Kalinga y es autor de muchos artículos publicados en EE.UU. y periódicos extranjeros. Su foco de investigación se centra, durante los últimos años, en los antiguos emigrantes filipinos en California.

9. *Francisco Claver* es un obispo católico igorrote. Se doctoró por la Universidad de Colorado y fue un abierto oponente al régimen autoritario de Marcos.

10. Otro investigador igorrote es *Esteban T. Magannon*, nacido y criado en Kalinga. Estudió en la U.P. y se convirtió en miembro del profesorado de la U.P. Asian Center. Fue becado para estudiar el lenguaje y la cultura Malay en Malasia. Regresó para pasar una breve estancia en Filipinas para acabar su investigación y docencia en el Asian Center y el Departamento de Antropología de la U.P. Posteriormente obtuvo una beca para continuar con estudios avanzados en Francia bajo la dirección de un antropólogo francés internacionalmente conocido, George Condominas. Magannon obtuvo su doctorado en etnología y actualmente vive en Francia.

Ha publicado una monografía titulada *Religion in a Kalinga Village*, publicación del Community Development Research Council U.P. Publication, y varios escritos y artículos en periódicos filipinos y extranjeros.

11. *Carmencita Cawed*, la autora del libro *The Culture of the Bontoc Igorot*, nació en Jolo, Sulu, el 13 de julio de 1938. Es la segunda de once hermanos de la familia del coronel Máximo Cawed de Bontoc, de la provincia de la montaña, y de Marcela Taleon de Jolo, Sulu. En los primeros años de su vida recorrió, desde Jolo, las islas Bisayan, para arrivar a Manila. Tras el Marzo Sangriento de Bataan (Bataan Death

March), al cual sobrevivió su padre, su familia se trasladó en 1944 a Bontoc, en la provincia de la montaña, donde fijaron su residencia.

Carmencita estudió en la Saint Vincent's School en Bontoc, desde el jardín de infancia hasta el instituto. Obtuvo su B.S. (en Psicología) por la Universidad de Santo Tomás, Manila, y emprendió estudios de postgrado en Dirección y Asesoría en la Manuel L. Quezón University, Manila. En 1960 ejerció como psicólogo (Test Psycologist in Air Research and Development) para la Philippine Air Force en la Nichols Air Base, posteriormente, desde el 1961 hasta 1965, desempeñó labores de profesora de escuela y como orientadora en la Bontoc Central School. También ha trabajado con la Delegación de Contribuciones (Internal Revenue Bureau) en Bontoc.

12. *Mariano A. Dumia*, es un ifugao, autor de *The Ifugao World* (1978, 1980), nació el 22 de noviembre de 1947 en Barrio Mompolia, Lagawe, Ifugao. Sus estudios elementales los realizó en la Mompolia Elementary School y en el Don Bosco School en Lagawe, siendo el segundo de una familia de ocho hermanos. Posteriormente, obtuvo el BSE por el Pasig Catholic College, escogiendo Historia como primera especialidad e Inglés como segunda. Por último realizó su M.A. en Historia por la Manuel L. Quezón University.

Su primer empleo lo desempeñó entre el profesorado del St. Joseph's Academy en Las Piñas, Rizal. En 1972, se unió al de la Lourdes School, Mandaluyong, Rizal, donde sirvió como ayudante del director y como monitor de tiempo libre.

Como delegado por Filipinas del primer Ship for Southeast Asian Youth, que visitó Tailandia, Malasia, Indonesia, Singapur y Japón en 1974, dio conferencias sobre historia filipina y sobre las Comunidades Culturales Nacionales.

Dumia ha escrito muchos artículos acerca de la cultura ifugao para varias revistas y periódicos. Como ifugao, insta con vehemencia a la conveniente preservación y difusión de las cada vez menos arraigadas costumbres de su pueblo, para que las generaciones del mañana puedan comprender y apreciar su pasado cultural.

Investigación sobre los pueblos indígenas de Filipinas: 1946-1990 [17]

Esta sección menciona algunos de los humanistas (especialmente antropólogos, sociólogos e historiadores) que han llevado a cabo investigaciones entre los pueblos indígenas de Filipinas desde 1946. En este tipo de estudios han estado involucrados personas e instituciones tanto dentro de Filipinas como en el extranjero.

El difunto padre Rudolf Rahmann de la Universidad de San Carlos publicó sobre los negritos. Jesús Peralta y Alfredo Evangelista con sus colaboradores, plantilla del National Museum of the Philippines, también han dirigido exhaustivas investigaciones sobre los indígenas de diferentes partes del país. Peralta es actualmente el jefe de la División de Antropología del National Museum, mientras Alfredo Evangelista es director auxiliar del Museo y el antiguo director suplente. Israel Cabanilla, un antropólogo en plantilla del National Museum, también ha realizado trabajos sobre los indígenas. Hubert Reynolds y la fallecida Harriet Reynolds llevaron a cabo investigaciones entre los isneg, los negritos y otros grupos.

El Programa de Estudios Filipinos de la Universidad de Chicago, bajo la dirección del profesor Fred Eggan, ha desarrollado investigaciones a través de sus alumnos, durante años [18]. El difunto Dr. Robert Fox, doctorado por la Universidad de Chicago, trabajó entre los tagbanua de Palawan, los negritos y los tasaday. Fue jefe de la División de Antropología del National Museum of Philippines. Posteriormente descubrió al «Hombre de Tabon», hallazgo que dio pie a una reevaluación total de la prehistoria filipina. David Baradas, doctorado bajo la dirección de Eggan, por la Universidad de Chicago, ha publicado sobre los maranao, especialmente en el campo del arte etnográfico. David Szanton del Social Science Research Council ha sido autor de escritos so-

[17] Mi lista de investigadores y sus temas de investigación es incompleta. Tengo la intención de recoger un directorio de investigadores e instituciones que estén efectuando estudios o publicando acerca de los indígenas de Filipinas.

[18] A pesar de que el Philippine Studies Program de la Universidad de Chicago ha desaparecido, Fred Eggan, su antiguo director, continúa en activo dentro de los círculos profesionales. Así, ha estado presente en reuniones de la American Anthropological Association y la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences. En 1990, en New Orleans, Louisiana, el Dr. Eggan recibió el Distinguished Service Award, de la American Anthropological Association.

bre el arte Musulmán. Otro doctor de Chicago que ha dirigido investigaciones sobre la organización política y social de los maranao es Melvin Mednick, profesor adjunto de Antropología en la Virginia Commonwealth University. El fallecido Charles P. Warren, profesor adjunto de Antropología de la Universidad de Illinois en Chicago, escribió acerca de los Batak de Palawan. Otros dos antropólogos que han dirigido las más recientes investigaciones sobre los Batak son James Eder de la Arizona State University y Rowe Cadeliña de la Silliman University. Ambos han logrado completar una extensa información sobre los Batak. César Adib Majul y Samuel K. Tan, profesor emeritus y profesor adjunto respectivamente en la Universidad de Filipinas, y Alunan Glang de la Universidad del Este, han publicado sobre los musulmanes filipinos. Mamitua Saber y Federico Magdalena, ambos sociólogos de la Universidad Estatal de Mindanao, y Abdullah Madale, de la misma universidad, han hecho estudios entre los maranao. Jeremy Beckett de la Sydney University ha publicado estudios utilizando los datos disponibles sobre los maguindanao, mientras James Warren, un historiador en la Murdoch University en Australia Oriental, ha desarrollado investigaciones sobre los Sulu. Marcelino N. Maceda, actualmente el decano de la Escuela de Artes y Ciencias de la Central Mindanao State University, ha investigado y escrito sobre los mamanua. Gabriel Casal, director del National Museum; Zeus Salazar, decano de la U.P. College of Social Sciences and Philosophy; y Próspero Covar, profesor de Antropología en la U.P., han publicado estudios sobre los T'iboli de Mindanao. Jerome Bailén, de la U.P., ha investigado la antropología médica conviviendo en una tribu de Palawan. Wilfredo Arce, doctor por la Cornell University, ha estudiado a los musulmanes de Sulu. Thomas Kiefer, autor de *The Tausug*, y Enya Flores Meiser, profesora de Antropología de la Ball State University, tiene también publicaciones sobre los musulmanes de Sulu. El padre Rixhon, el padre José Arong y el difunto padre Frank X. Lynch del Ateneo de Manila University, entre otros, han llevado a cabo investigaciones y han publicado sobre las gentes de Sulu. Linda Klug, profesora de Antropología de la Central Washington State University, investigó sobre los samals, mientras Eric Casiño, antiguamente del National Museum, trabajó entre los jama mapun. H. Arlo Nimmo, California State University, publicó sobre los bajau. Charles Frake, de la Stanford University, hizo investigaciones sobre los Subanon, mientras Inger Wulff de Dinamarca ha de-

sarrollado investigaciones de campo y publicaciones sobre los yakan. E. Arsenio Manuel, profesor emérito de la U.P., ha investigado y publicado sobre los manuvu. Thomas Headland de la Summer Institute of Linguistics, P. Brion, Estioko Brion, los Petersons, de la University of Hawaii, y Navin K. Rai han desarrollado investigaciones sobre la caza y la pesca de las gentes de las islas, centrándose algo más en los agta. Stuart Schlegel, profesor emérito de Antropología en la University of California at Santa Cruz, hizo trabajos, tanto académicos como aplicados, entre los tiruray. El Dr. Juan R. Francisco, director ejecutivo de la Fundación Filipino-Americana, ha investigado entre los maranao. La Dra. Heidi Gloria del Ateneo de Davao mantiene una activa investigación sobre los bagobos.

Ponciano Bennagen, profesor adjunto en la U.P. y uno de los fundadores de la Asociación Antropológica de Filipinas, ha llevado a cabo investigaciones y publicaciones sobre los agta. Albert S. Bacdayan, profesor adjunto en la Universidad de Kentucky, ha publicado sobre los bontoc y sobre el pueblo kalinga. William Henry Scott ha publicado ampliamente tanto a nivel científico como popular sobre los pueblos de la Cordillera, especialmente sobre los igorrotes de Sagada. Harold C. Conklin, profesor de Antropología de la Universidad de Yale, ha publicado e investigado sobre los hanunoo de Mindoro y sobre los ifugao. Jules de Raedt y June Prill-Bret investigaron también en las Cordilleras. Violeta López Gonzaga, actual directora de investigación de la Universidad de La Salle en Negros Occidental, ha estudiado y publicado trabajos sobre los mangyan. Rubén Martínez de la U.P. de Manila también ha realizado investigaciones entre los mangyans. Ben J. Wallace, profesor de Antropología en la Southern Methodist University, ha investigado y publicado sobre los gaddang, mientras Renato Rosaldo, profesor de Antropología de la Standford University, y su finada esposa Michelle, también de Standford, han llevado a cabo investigaciones y publicado sobre los ilongots. Susan D. Russell, profesora auxiliar de Antropología en la Northern Illinois University y Robert Lawless, profesor adjunto de la Universidad de Florida, han llevado a cabo trabajos de campo y publicado sobre los pueblos Sagada y Kalinga, respectivamente. Michiko Takaki, profesor adjunto de la Universidad de Massachusetts, investigó entre los kalinga. Carmencita Cawed, una mujer bontoc, es autora de un libro acerca de su gente. Los ifugao están siendo el objeto de un trabajo por parte de Mariano Dumia, un

miembro de esta etnia; Esteban T. Magannon, un kalinga doctorado en Francia, ha escrito sobre la religión kalinga. Los padres Francis y Godfrey Lambrecht; el padre Monice Vanoverbergh, y el padre Billet, entre otros también han realizado amplias investigaciones.

Timoteo S. Oración, decano de la Graduate School of Foundation University en Dumaguete City y profesor emérito de Antropología en la Silliman University, ha publicado sobre los magahats y la reserva de negritos de Bais Forest en Negros Oriental. F. Landa Jocano, profesor en el Asian Center de la U.P., es autor de publicaciones sobre la sociedad Sulod, en el Museo Nacional y la Universidad de Filipinas. La iloila, Alicia P. Magos, profesora auxiliar de la U.P., ha decidido continuar con sus investigaciones entre un grupo indígena de panay.

Charles y Nicole MacDonald, de Francia, han llevado a cabo trabajos en yacimientos bajo la dirección del fallecido Robert Fox en Palawan.

El Dr. Armando Guedes, de Lisboa, Portugal, realizó trabajos de campo entre los atta del norte de Luzón mientras Benjamín Abellera dirigió el Programa de Estudios de los Cordillera en la U.P. de Baguio. Ricardo Trimillos de Hawaii y José Maceda, del Conservatorio de Música de la U.P., han investigado, durante años, en etnomusicología. El conocido lingüista filipino, Dr. Ernesto Constantino, y su personal en la University of Philippines, poseen un extenso trabajo de investigación entre los indígenas. Lawrence Reid de la Universidad de Hawai ha realizado asimismo una sólida investigación lingüística y escrito numerosas publicaciones sobre los indígenas del norte de Luzón.

Apoyo institucional para la investigación sobre los indígenas

Muchas instituciones en Filipinas y el extranjero han estado directa o indirectamente involucradas en el estudio y la subvención de investigación étnica entre los propios pueblos indígenas de Filipinas [19]. El National Museum of Philippines se encuentra en la vanguardia de este tipo de actividades. Otras instituciones implicadas son: la Universidad

[19] Esta lista de publicaciones sobre las investigaciones relacionadas con cuestiones indígenas se encuentra incompleta. Espero efectuar un informe más extenso en el futuro.

de Filipinas, especialmente las siguientes unidades de la Universidad: el Departamento de Antropología, el Departamento de Lingüística, el Department of Filipino and Philippine Literature, el Community Development Research Council, Departamento de Historia, entre otros; el Ateneo de Manila University, especialmente su Departamento de Sociología y Antropología y su Instituto de Cultura Filipina; la Universidad de Santo Tomás; la Centro Escolar University; la St. Louis University en Baguio City, la Bagnio College Foundation, la University of Baguio, la University of Philippines at Baguio, la Saint Mary's College at Bayombong, la Nueva Vizcaya Ángeles University en Ángeles, Pampanga, la San Carlos University en Cebu City, la Silliman University, la Foundation University en Dumaguete City, la Mindanao State University, el Dansalan Research Center, la Xavier University y la Ateneo de Davao University.

Otras instituciones que proporcionan financiación son: la Philippine Social Science Council, la Philippine Foundation for Archaeology and Anthropology, la UGAT (Anthropological Association of the Philippines), la Ford and Rockefeller Foundations, la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, el Programa Fulbright (Philippines-American Educational Foundation), la Asia Foundation, el Social Science Research Council of the University of Philippines, la Toyota Foundation, el Programa USAID, de la embajada de Estados Unidos, entre otros. El Summer Institute of Linguistics (SIL) ha sido uno de los estamentos más activos en la investigación sobre indígenas en Filipinas. Tienen extensas publicaciones, especialmente en lingüística.

Resumen

Este capítulo narra la transformación del paisaje sociopolítico desde 1946, cuando fue inaugurada la primera República de Filipinas después de la Segunda Guerra Mundial, hasta la presidencia en 1990 de Corazón C. Aquino.

El capítulo incluye una sección sobre el importante papel de algunos líderes políticos indígenas —como el fallecido senador Tomas Cabili y Salipada Pendatun, ambos de Mindanao— y el nacimiento de instituciones como la Universidad Estatal de Mindanao State. Este gran

centro educacional fue creado para mejorar la prosperidad de las comunidades indígenas de Mindanao, Sulu y Palawan.

La sección final del capítulo presenta una serie de personalidades importantes igorot y musulmanas, que han contribuido en las ciencias sociales y las humanidades.

Finalmente, hemos incluido una breve lista de los científicos humanistas filipinos y extranjeros, así como la mención de algunas instituciones relacionadas en la investigación y publicación sobre los indígenas de Filipinas.

Capítulo V

UNIDAD EN LA DIVERSIDAD: ¿INTEGRACIÓN, SECESIÓN O AUTONOMÍA? [1]

Introducción

Este capítulo explica tres conceptos fundamentales con los que el gobierno filipino, el grupo mayoritario cristiano de las tierras bajas filipino y la población indígena han estado negociando en las últimas décadas de este siglo [2].

Estos conceptos son: *integración, secesión* y *autonomía.* Antes de profundizar en ellos, será útil dar una visión histórica, demográfica y cultural de las perspectivas de los musulmanes filipinos y de otras comunidades indígenas de las Filipinas para aclarar la siguiente exposición y análisis.

[1] El núcleo de este capítulo fue presentado en el Congreso Internacional de la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) en Lisboa, Portugal, setiembre 5-12 de 1990. El artículo acompañaba a la sesión titulada: «Anthropology and International Relations», dirigida por Mario D. Zamora.

[2] Desde el 19 de octubre de 1990, el gobierno filipino bajo la presidencia de Corazón Aquino se ha enfrentado con elementos del ala derecha de las Fuerzas Armadas del país, quienes han intentado desde entonces derrocar el gobierno legítimo de Aquino. Tanto el grupo izquierdista Armada Nacional del Pueblo como el Frente de Liberación Nacional Moro han asimismo intentado debilitar, infructuosamente, el gobierno de Aquino.

Perspectivas: musulmanes filipinos y otros grupos indígenas

Islam: Una perspectiva histórica [3]

El Islam llegó por primera vez a las Filipinas a mediados del siglo XIV. Los mercaderes y exploradores árabes desde la península Malaya introdujeron el Islam en Mindanao y en Borneo y, desde allí, al archipiélago Sulu. El primer «evangelista» del cual no se sabe nada importante es el eminente juez árabe Sharif Makdon. Llegó en 1380 a la isla Simunul y convirtió a algunos nativos paganos. Con más éxito le sucedió el rajah Baguinda de Sumatra. El raja Baguinda de Sumatra organizó un contingente bien armado de colonos y soldados y conquistó fácilmente las islas Sulu y convirtió por la fuerza a los nativos al Islam. Alrededor de 1475, el Islam echó fuertes raíces en Mindanao. Esta expansión del Islam se debió a Sharif Mohammed Kabungsuwan, un soldado-comerciante-misionero y un nativo de Johore, de ascendencia árabe y malaya. Kabungsuwan encabezó una fuerza de musulmanes malayos llamada samals y llegó a la desembocadura del río Cotabato. Se proclamaba descendiente de Mahoma, el gran profeta del Islam. Estableció un sultanato, una especie de territorio político basado en los que existían en Arabia. Kabungsuwan finalmente estableció sus dominios con la inclusión de la mayor parte del sur de Mindanao. Otros agentes musulmanes también alcanzaron la costa Norte de Mindanao en lo que es ahora Tagulnan, viajando hacia el sur y sembrando el Islam con éxito en la isla.

El avance del Islam, sin embargo, se detuvo. Fernando de Magallanes «descubrió» las Filipinas para España en 1521 y reemplazó al dominio islámico. En 1570, los españoles conquistaron Manila, deteniendo la ocupación mahometana, así como también el resto de la región

[3] Deseo reconocer mi deuda intelectual a los siguientes investigadores cuyos trabajos acerca de los musulmanes filipinos han sido de lo más útil para configurar el marco general de esta sección: Peter Gowing, Samuel K. Tan, Thomas Kiefer, César Adib Majul, Mamitua Saber, Federico Magdalena y Eric Casiño, entre otros. Deseo rendir especial tributo al ya fallecido Dr. Peter Gowing, cuyas ideas sobre la historia y cultura musulmana son evidentes en este capítulo. Para esta visión, he confiado plenamente en: Peter Gowing, *Mosque and Moro: A Study of Muslims in the Philippines*, Manila, 1964. El tratamiento que doy a otros aspectos de la cultura islámica, incluidas las citas, proceden de esta fuente. Doy las gracias al Dr. Gowing por sus ideas.

Oeste. Los españoles se anexionaron el norte y la parte central de las Filipinas, aislando a sus enemigos en las regiones más meridionales. Los españoles se referían a los musulmanes filipinos con el término moro, en referencia a aquellos moros que habían luchado contra los españoles en el sur de España. Los moros nunca se rindieron a los conquistadores. Al contrario, los sultanes de Sulu y de Mindanao dejaron de lado sus diferencias y juntos proclamaron una guerra santa o *jihad*, la cual duró cerca de 300 años. Ambos bandos cometieron atrocidades. Los españoles emplearon estrategia militar tradicional contra una fuerza guerrillera muy dura dirigida por los fanáticos *juramentados*, una élite de combatientes suicidas que mataban tantos enemigos como fuera posible antes de matarse ellos mismos.

Los españoles vencieron definitivamente la resistencia del sultanato de Sulu gracias al aumento de sus fuerzas y a su superior tecnología. El poder musulmán se redujo sustancialmente. Sin embargo, los españoles y los musulmanes de Mindanao continuaron enzarzándose en pequeñas batallas donde los protagonistas sólo intentaban molestar al enemigo y detener su expansión.

Poco después del triunfo de la campaña contra sus enemigos musulmanes, los españoles fueron asaltados por un adversario más agresivo que cruzó los mares: los Estados Unidos de América. España cedió las Filipinas a los Estados Unidos por el Tratado de París de 1898. La conquista de las Filipinas fue una combinación ventajosa para los Estados Unidos, quienes obtuvieron así una base estratégica en el Pacífico. También sufrieron la hostilidad de los musulmanes. Si bien los estadounidenses prefirieron la diplomacia a una cruel y cara operación militar contra los musulmanes. Construyeron colegios, caminos, y les dieron facilidades sanitarias para mejorar la calidad de vida de los musulmanes sin disminuir su libertad religiosa y cultural. Algunos musulmanes solicitaron a los Estados Unidos un Mindanao y Sulu separados y soberanos. Las peticiones, sin embargo, no fueron concedidas por Estados Unidos. En cambio, garantizaron la independencia filipina para 1946. Los musulmanes continuaron siendo ciudadanos filipinos a pesar de una discriminación real y a veces imaginaria contra ellos por parte de la mayoría cristiana dominante. Esta discriminación provenía en parte de los estereotipos españoles. Los musulmanes filipinos fueron considerados como «con un fondo violento salvaje y sanguinario». Los musulmanes todavía siguen mostrando su escepticismo hacia «los es-

fuerzos cristianos para infiltrarse en su territorio y en sus creencias». Se comprenden estas apreciaciones, especialmente por la historia de opresión que han soportado por parte de la mayoría cristiana filipina dominante.

Divisiones étnicas entre los musulmanes filipinos

Los musulmanes filipinos están unidos por sus creencias comunes. Son, sin embargo, una comunidad heterogénea. Cada grupo tiene ciertos atributos específicos.

Los tausug de Sulu fue el primer grupo que se islamizó en Filipinas. Generalmente se consideraron superiores a los otros musulmanes filipinos. Los tausug se clasifican asimismo en dos grupos: los llamados Parianon (o «gente de la costa») que vivían en o cerca del mar, y los guimbahanon (o «gente de la montaña») quienes residían en el interior de las islas Sulu.

El último grupo en convertirse al Islam fue el de los maranao. Viven alrededor del bello lago Lanao, el cual es el cráter de un volcán extinguido a una altura de 2.300 pies sobre el nivel del mar.

La colectividad más importante de musulmanes es la de maguindanao. Su nombre significa «gente de la llanura inundada». Habitan en el a menudo anegado río Grande del valle de Cotabato. Su hábitat es caluroso, cenagoso y nada atractivo.

Hay otros grupos étnicos entre los musulmanes filipinos. El mayor, pero el más pobre entre estos grupos minoritarios de musulmanes, son los samals. Socialmente están dominados por los tausug. Los otros grupos minoritarios musulmanes incluyen a los bajao, los yakan, los sangils, los melebugnons, los jama mapun y los musulmanes palawani.

Los musulmanes filipinos hablan distintas lenguas. No tienen una lengua común con la que todos los moros puedan entenderse. La lengua maranao y la maguindanao son muy similares, y a menudo se consideran como la lengua mindanao. La lengua tausug es muy semejante al dialecto cebuano hablado por muchos cristianos filipinos. Las lenguas de Samals, Bajao, Jama Mapun y Yakan están muy ligadas unas a otras, mientras que la sangil y la melebugnon mantienen fuertes similitudes con las que se hablan en las Célebes y Borneo. Los musulmanes filipinos son generalmente monolingües. La comunicación entre

cada uno de los subgrupos musulmanes y los foráneos resulta un problema.

Siendo la mayoría monolingües, muchos musulmanes filipinos no pueden leer el libro santo del Islam, el Corán, escrito en árabe. Esto último es tal vez la razón por la cual existen ciertas diferencias entre la fe de los moros musulmanes y la de la fuente original islámica. Por ejemplo, los musulmanes filipinos no veneran al profeta Mahoma y no lo consideran divino. El Islam fue, para los primeros seguidores en las Filipinas, una fe galvanizadora contra los españoles. Esta fe es todavía una fuerza dominante y unitaria. En años recientes se ha observado un renacer de la fidelidad al Islam, especialmente en las regiones enriquecidas y tecnológicamente avanzadas que pueden fácilmente sufragar los gastos de la construcción de mezquitas y de instituciones religiosas. El aumento del Islam ortodoxo se ha visto facilitado por misioneros de Egipto, Pakistán, e Indonesia, entre otros países. Estos «embajadores de Alá» persisten en mantener la mayor cantidad de valores tradicionales y de comportamientos mahometanos.

De acuerdo con Gowing, los musulmanes filipinos se dice que están «provistos de una gran capacidad para el trabajo duro, valor indomable, inteligencia despierta, una disposición de amor a la libertad, orgullo racial unido a un fuerte sentido de responsabilidad de clan, e inclinaciones hacia lo artístico». Estos rasgos se deben a la fe islámica y al nacionalismo filipino. Al tiempo que estas dos fuerzas se complementan la una a la otra de alguna manera, hay también parcelas en las que la ley del Corán difiere de la ley de la República de Filipinas.

Unidades sociopolíticas

Existen algunas hostilidades entre algunos unidades de la colectividad de los musulmanes y el gobierno nacional filipino. Esta hostilidad se refleja de algún modo en el hecho de que muchos entre los maranao le llaman «*Gobirno a Sarwang Tao*» (El Gobierno de los Extranjeros). Estos sentimientos se deben en parte a las características propias de las instituciones sociopolíticas de los musulmanes.

La más elemental de las entidades musulmanas es el clan, dirigido por un jefe conocido como *datu*. Mucho antes que los filipinos cristianos organizasen sus sistemas político-legales, unidades administrativas

complejas conocidas como *sultanatos* se habían formado en Mindanao y Sulu. El más importante de los jefes en este liderazgo se conocía con el nombre de sultán o *rajah*. Le ayudaba un *panglima* que cuidaba de los asuntos administrativos y supervisaba los diferentes informes en el sultanato. Un grupo de nobles conocido como el *Ruma Bechara* actuaban como consejeros del sultán mientras un oficial religioso llamado el *kadi* le aconsejaba en las cuestiones espirituales. Las Cortes llamadas *Agama* se adjudicaban los conflictos legales. Estas Agama existen todavía en muchas regiones de los musulmanes filipinos, decidiendo casos donde no tienen poder oficial y a menudo resolviendo asuntos contrarios a las reglas de la República Filipina.

El sistema del sultanato ha decrecido en importancia con el paso de los años. A muchos sultanes todavía se les considera con respeto pero no se les honra como en los tiempos antiguos cuando se creía que eran descendientes de Mahoma o representantes directos del califa de Constantinopla, la autoridad mortal más importante del Islam. Los lazos entre miembros de un clan se mantienen firmes; así, la única posición que ha mantenido su autoridad original es quizás la del Datu. De acuerdo con Gowing, esta personalidad todavía se ve por las ayudas del datu como «la personificación de su valor como seres humanos».

El papel del clan central en la sociedad de los musulmanes filipinos ha hecho que los musulmanes se ofendan ante cualquier insulto al clan *maratabat*, un valor que envuelve honor y prestigio. Cualquier injuria social o física infligida a uno de los miembros del clan debe «ser vengada mediante el derramamiento de sangre, incluso si se necesitan generaciones para llevarlo a cabo», escribe Gowing. La administración filipina no tolera estas violentas actividades dentro de su territorio y quisiera acabar con estas prácticas [4].

La brecha entre las normas civiles y religiosas se refleja especialmente en las relaciones matrimoniales. La ley filipina prohíbe explícitamente la poligamia y el divorcio, mientras que las tradiciones mahometanas permiten ambos. La poligamia es muy costosa y no demasiado

[4] Para una presentación monográfica del concepto de *maratabat* de los maranao, véase: M. Saber, M. M. Tamano y C. K. Warriner, «The Maratabat of the Maranao», en Gowing y Mcamis, eds., *The Muslim Filipinos*, Manila, 1974, pp. 230-234.

común; el gobierno ha tolerado esta institución durante mucho tiempo. El gobierno tampoco ha interferido en el ritual islámico del divorcio en el cual el marido debe sólo decir a su esposa por tres veces «yo me divorcio de ti» delante de testigos.

El gobierno filipino ha hecho serios intentos para abolir la esclavitud, un concepto musulmán. Algunos musulmanes cogen a los deudores que fallan en sus pagos en custodia, *bisayas* o esclavitud. Algunas veces un agama sentenciará a alguien a la esclavitud como sanción por haber violado la ley islámica. Muchos menores, nacidos para esclavos, secuestrados, o vendidos por padres que no los querían, se convierten en esclavos contra su voluntad. La lejanía e inaccesibilidad tanto geográfica como política de algunos lugares ha impedido al gobierno reprimir la esclavitud, a pesar de los muchos esfuerzos para lograrlo.

Sistema socioeconómico

El sistema económico filipino difiere del de los cristianos. Los moros todavía practican el trueque como la forma esencial de transacción comercial. Consideran a la tierra no como una propiedad individual sino como una propiedad del clan. Generalmente prefieren los acuerdos orales a los contratos escritos. Según Gowing, la violación de estos acuerdos produce en los musulmanes «recurrir a tácticas de extorsión o a la guerrilla». Los miembros de la comunidad han conseguido un modo de vida basada en su hábitat y en su sagacidad para sobrevivir.

Los tausug y samals son generalmente granjas y pescadores, practicando viejos y «primitivos» métodos que apenas les permiten subsistir. Hace tiempo solían comprometerse en remunerativos asuntos comerciales y en aventuras marinas, pero costumbres restrictivas les obligaron a abandonar estas prácticas. Los residentes más prósperos de Sulu son aquellos que han ignorado dichas controvertidas costumbres reguladoras, comerciando con muchos y variados productos de Filipinas y de otros países del Pacífico.

Los maranao y maguindanao son muy conocidos por sus habilidades en la construcción de barcos de planchas de madera, tejidos y trabajos en metal. Sus vínculos con los árabes, chinos y españoles les ha hecho especialistas en la forja de sables, dagas y espadas. También

son expertos en joyería fabricadas en oro, plata y perlas. Construyen casas duraderas. Son también mejores granjeros y pescadores que los musulmanes sulu tanto por su entorno favorable como por sus habilidades.

Estética [5]

Los musulmanes filipinos crean bellos trabajos por amor al arte y para vender. Gowing relata las impresiones de un visitante a la isla Sulu que se sintió

> sorprendido al descubrir la riqueza y variedad de arte que encontró allí: escultura en madera, tejidos de lana y decoración, intrincados dibujos en bronce o latón, armas y herramientas de diseño y ornamentadas, arquitectura (particularmente de mezquitas), ebanistería, cerámica, orfebrería, danza, música y la fabricación de instrumentos musicales.

El arte y la música musulmana tienen una esencia oriental única. Poseen largas y complicadas baladas que hablan de muchas generaciones de héroes musulmanes y de sus hazañas. Sus danzas e instrumentos no son muy distintos a los que pueden encontrarse en lugares como Indonesia y Malasia.

Según Gowing, la creatividad de los musulmanes se refleja también en su vestuario y adornos. Sus ropas varían desde pantalones muy apretados entre los hombres tausug hasta los brillantes y amplios pantalones entre las mujeres, al *malong*, una ropa larga y luminosamente coloreada, llevada por los hombres y mujeres de Maranao. Las mujeres de Maranao y de Maguindanao a menudo decoran sus caras durante los festivales, llevando «cantidad de polvos blancos de arroz, fuerte colorete y pintura de labios hecha de hierbas». Los que poseen capacidades económicas llevarán oro. Las mujeres lo mostrarán en los pen-

[5] Para conocer las publicaciones e investigaciones acerca del arte musulmán, el lector debiera consultar los trabajos de David Baradas, Mamitua Saber, David Szanton, Abdulmari Imao, Nagasura Madale, José Maceda, Thomas Kiefer, Juan R. Francisco y Eric Casiño, entre otros.

dientes, brazaletes, o collares, mientras que los hombres llevarán el oro en abotonaduras o algo similar. Algunos llevarán esto más lejos, «ya que los musulmanes filipinos como los filipinos de todas partes, parece ser, son aficionados a recubrir sus dientes con cantidades de oro».

Educación

La educación es la mejor forma de aumentar las relaciones entre cristianos y musulmanes en las Filipinas. Muchos expertos creen que la educación es un medio de separar a la juventud musulmana de su pasado, borrar los estereotipos negativos sobre los cristianos, e inspirar nuevas metas y habilidades para ayudar a ajustarse a las demandas de la sociedad filipina moderna.

Los manu de Sulu han comprendido el valor de la educación. Lo han reconocido como un medio para la movilidad social sobrepasando social y económicamente a los tausug. Del mismo modo los tausug han considerado importante su educación a fin de prevenir el dominio socioeconómico de los samals.

El gobierno ha construido escuelas en otras localidades musulmanas, aunque no las suficientes para erradicar la ignorancia e intolerancia en la escala que sería necesaria para promover la paz y la solidaridad en el país.

Otros grupos culturales [6]

Las Filipinas están pobladas por alrededor de treinta y siete grupos paganos de tamaños que oscilan entre unos pocos cientos hasta de cerca de cien mil personas. En su mayoría residen en lugares geográficamente aislados, como la Cordillera Central y en las montañas de la Sierra Madre de la parte Norte de Luzón, en el interior de Mindanao y en Palawan, y en las regiones montañosas de Mindoro y Negros. To-

[6] Para la información básica de esta sección, deseo reconocer el empleo del sagaz artículo del Dr. A. Evangelista, «Indigenous cultural minorities of the Philippines», en *Filipino Tradition and Acculturation*, Tokyo, 1983, pp. 161-170.

dos hablan lenguas que están relacionadas unas con otras. Exceptuando a los negritos, todos estos grupos tienen los mismos rasgos físicos. Creen en un número de espíritus benevolentes y malvados. Su cultura y su conducta varían considerablemente.

Los más conocidos de los grupos paganos son los de la montaña de la provincia de Luzón. Entre los más conocidos están los ibaloy, kankanay, ifugao, bontok, kalinga, imugan y apayao con una población de cerca de 300.000 personas. Según Fred Evangelista, los ifugao se conocen en el mundo por su extenso

> sistema de sus terrazas de paredes de piedra construidas alrededor de los lados de la montaña para sembrar arroz y poderlo regar. Como gigantescas escaleras, estas terrazas si se pusieran una detrás de otra, se extenderían en unas 12.000 millas.

Algunas de estas comunidades paganas viven también en áreas del interior de Mindanao. Alrededor de 350.000 personas componen estos grupos conocidos como los subanun, manobo, bukidnon, dulangan, bilaan, tiruray, bagobo, mandaya, tagakaolo, tagabili, ata, manguanga y otros. Muy conocidos por sus coloristas vestiduras y ornamentación elaborada, estos grupos se han visto ampliamente influidos por sus vecinos musulmanes.

En la isla de Mindoro existen unas gentes de la montaña llamados colectivamente mangyan. El antropólogo Harold C. Conklin, de la Universidad de Yale, subdivide a los mangyan en muchos grupos, según los nombres que se otorgan ellos mismos. Entre éstos se hallan los iraya, alangan, nahuan, batangan, tagaydan, bangon, pula, buhid, hanunoo y ratagnon. En la isla de Palawan viven los tagbanuwa, palawenen y batak, estudiados por el antropólogo Robert B. Fox. Los keney, que residen en el sur de Palawan en casi total aislamiento, no han sido estudiados por ningún antropólogo.

Muchos de estos grupos son numéricamente escasos y están geográficamente aislados. Muchos de ellos, como los ivatan, kalamian, kyyonan y agutaynon, residen en islas pequeñas. Otros habitan la estrecha y desnuda costa separada del interior por hileras de montañas como las de Sambal, Hantik y Aklan. Muchas de sus costumbres se han preservado gracias a su aislamiento. Ejemplo notable es también el de los isinay, conservadores, se resisten al cambio y al intercambio ma-

trimonial con los ilokanos, sus vecinos. En el otro lado, los ivatan, además de estar aislados y expuestos a los constantes tifones, han construido increíbles casas y barcazas. Sólo plantan taro y batatas.

Acerca de los demás grupos étnicos, existe muy poca información.

Líneas políticas: integración, secesión y autonomía

Integración: Una política nacional

La política nacional de integración, según Gowing, es como sigue:

> La política básica del Gobierno filipino en lo que se refiere a todas sus culturas minoritarias, incluyendo los 2,2 millones de moros, refleja la actitud de la población cristiana mayoritaria de la república: las minorías deben «integrarse» en la corriente principal de la vida nacional filipina tanto en términos culturales, políticos, económicos como en cualquier otro sentido [7].

Gowing identifica tres fuentes principales de esta actitud política de «integración», concretamente: (1) la del objetivo español de cristianizar e hispanizar a toda la población del archipiélago; (2) la de los Estados Unidos con su objetivo de que las «tribus salvajes» de las Filipinas debían ser elevadas al mismo plano de «civilización» de las tierras bajas de los filipinos cristianos; y (3) desde el punto de vista del nacionalismo filipino de que todos los filipinos son esencialmente una nación a excepción de algunos grupos que por una razón u otra se han quedado atrás en su desarrollo político, económico, social y cultural [8].

Esta política de integración aplicada a los musulmanes significa:

> Todo el programa de integración del gobierno parece girar en torno a la filosofía de si a los moros se les ha concedido más carreteras, colegios, facilidades sanitarias, centros cívicos y plantas industriales, y si se les está enseñando métodos más modernos de cultivos o se les da más becas para educación superior en Manila o se les ofrece más

[7] Gowing 1979, *op. cit.*, p. 208.
[8] *Loc. cit.*, p. 208.

trabajos en la administración pública, para que, con el tiempo, queden «integrados», esto es, se parezcan a los filipinos cristianos... [9]

¿Cómo ha cumplido el gobierno filipino, especialmente bajo el presidente Marcos y sus predecesores, la política de integración nacional? ¿Qué ha pasado con la observación de esta política? ¿Qué ha habido de erróneo en ella? Para contestar a estas preguntas, es muy apropiado presentar un caso estudiado por la Comisión de Integración Nacional (CNI) del gobierno filipino, sus objetivos, historia, logros conseguidos y las dificultades y problemas a los que tiene que enfrentarse.

El CNI: estudio puntual [10]

Desarrollo histórico

En los primeros 50, el gobierno nacional se vio una vez más obstaculizado con problemas de paz y de orden en Sulu, relacionados con el pillaje. Para resolver de una vez por todas el así llamado y confuso «Problema Moro», se formó un comité especial del Congreso en 1954. El comité encontró que el problema no era sólo de paz y orden, sino que existían acumulados diversos aspectos históricos, económicos, sociales, educativos y políticos. El comité recomendó, *inter alia*, la creación de una oficina especial encargada de una misión específica de intensificar el progreso de los musulmanes y de otras minorías culturales nacionales (NCM). Con esto como guía principal, la Comisión de Integración Nacional (CNI) fue creada por una Acta 1888 de la República, el 22 de junio de 1957.

Misión y funciones

La CNI tenía por misión «El efectuar de una manera más rápida y completa los avances económicos, sociales, morales y políticos de los

[9] *Ibidem*, p. 210.

[10] *Cfr.* M. D. Zamora y C. Antonio, «Integration of cultural minorities», en L. S. De Guzmán, ed. *Philippine Encyclopedia of Social Work*, Manila, 1971, pp. 120-129. Agradezco al editor por la utilización del texto. Toda la información de esta sección procede de esta fuente.

filipinos no-cristianos o de las culturas nacionales minoritarias, y hacer real, completa y permanente la integración de todas las mencionadas culturas nacionales minoritarias en el cuerpo político».

Entre las funciones y deberes más importantes de la CNI estaban: (1) ayudar a las minorías culturales nacionales a dedicarse a empresas industriales y agrícolas y a industrias de construcción; (2) construir, operar y mantener los sistemas de irrigación y de presas, estructuras de centrales eléctricas o plantas generadoras, etc.; (3) prestar asistencia a los agricultores en la adquisición de las modernas técnicas agrícolas mediante la cooperación de las entidades agrícolas gubernamentales; (4) construir granjas o proyectos de reasentamiento para los que no tienen tierras en las minorías culturales nacionales; (5) poner los cimientos para establecer más colegios en las áreas de las minorías culturales y animar a la población a asistir a ellos; (6) iniciar o poner las bases para la construcción o conservación de caminos vecinales; (7) establecer centros cívicos vecinales, enseñar actividades cívicas, etc., a fin de promover la vida comunal; (8) adquirir, alquilar o comprar, o vender propiedades privadas si fuera necesario; (9) ayudar a la educación de las minorías culturales nacionales; (10) otorgar y promover becas; (11) ayudar al gobierno de los distritos municipales de las minorías culturales nacionales y mejorar su organización, y (12) proporcionar abogados defensores a los indigentes de las minorías culturales nacionales acusados en casos criminales que estén relacionados con la posesión de tierras.

1968: Desarrollo

La Comisión de Integración Nacional impulsó programas en las áreas siguientes: becas, asentamientos, ayuda legal, ayuda social y administrativa, así como en investigación.

La mayor parte del presupuesto se empleó en promocionar la educación. Hasta 1968 había 1.230 estudiantes ayudados por el CNI procedentes de todo el territorio filipino.

Tabla que demuestra los números de CNI de escolares y graduados

	1958	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967
N.° de escolares	109	460	610	620	930	1020	930	960	1460	1210
N.° de graduados	20	60	110	110	180	130	150	170	250	211

La Comisión colaboró con otros departamentos del gobierno para el establecimiento de los colegios para las culturas minoritarias. Se instalaron escuelas prefabricadas (tipo Marcos) para culturizar las áreas minoritarias.

Aunque la asistencia financiera de la CNI era limitada para estos asentamientos, 4.290 familias fueron realojadas y asistidas.

En la creencia de que no puede existir una integración real sin un entendimiento de las minorías así como de un reconocimiento del papel vital de la búsqueda en conseguir, precisamente, este entendimiento, el comisionado Mamintal A. Tamano creó en 1967 el Centro de Investigación Tribal más tarde conocido como el Centro de Investigación Nacional para la Integración de la Cultura y Sociedad Filipina [11].

El centro confirmó las expectativas de sus organizadores a pesar de los fondos tan limitados con los que contaban. Dirigidos por el Dr. Mario Zamora, presidente del Departamento de Antropología (U.P.) como director general, el centro siguió adelante con un cuerpo de política consultora llamado el comité de administradores y un cuerpo académico consejero llamado el Consejo para la Investigación de la Cultura de las Minorías.

El Centro Nacional de Investigación (NRC) publicó una serie de estudios comenzando con Celia M. Antonio y Allen L. Tan's «Preliminary Bibliogrphy of Philippine Cultural Minorities». También publicó «Needed a Total Commitment», en el *Journal of National Integration*, y una historia de la CNI.

La NRC estaba al frente de los preparativos del Primer Simposio Nacional de la Integración Nacional que tuvo lugar en el «Asian Labor Education Center», del 20 al 22 de diciembre de 1968.

Otros logros del NRC

1. Impulsó una amplia campaña mundial para obtener donaciones por medio de publicaciones (libros, reimpresiones, periódicos, etc.).

[11] El Centro de Investigación Nacional para la Integración de la Cultura y Sociedad Filipina (antiguamente denominado Centro de Investigación Tribal) era la unión directa de la Comisión para la Integración Nacional con la Universidad de Filipinas. Desgraciadamente, esta unidad de investigación ha sido suprimida.

2. Co-financió un seminario sobre la cultura musulmana y una serie de conferencias sobre Integración Nacional en la Universidad de Filipinas.
3. Preparó una serie de propuestas para la investigación de las culturas minoritarias.
4. Ayudó a impulsar el primer periódico de la CNI sobre la integración nacional.
5. Ayudó a establecer contactos académicos significativos con alumnos investigadores e instituciones extranjeras.
6. Creó el Comité Nacional de Consultores en el Centro, compuesto por eminentes figuras en varios campos de interés.

Realizaciones del CNI [12]

Educación

Promoción de becas para la escolarización local y de la escolarización en el extranjero; enseñanza en el campo de la educación; construcción o prefabricación de escuelas; coordinación con el Ministerio de Educación para el establecimiento de escuelas públicas en áreas de población minoritaria y participación en las actividades cívico-culturales.

Salud y Trabajo Social

Mejora de la salud y la sanidad por medio la vacunación y ayudando al acceso de la hospitalización; el establecimiento de clínicas ambulantes; la distribución de ayuda a los indigentes de las culturas minoritarias nacionales; promoción de la vida comunitaria a través de proyectos de ayuda; donación de productos de primera necesidad des-

[12] Los logros de la Comisión para la Integración Nacional son realmente importantes, teniendo en cuenta sus limitados fondos y otros problemas diversos. Uno de los problemas serios de la CNI era la falta de evaluación exterior de su oficina gubernamental. Una área de evaluación de investigación era el programa de becas.

pués de las catástrofes naturales y seguridad en el empleo para las minorías.

Agricultura

Mejora de los métodos agrícolas y de cultivo; desarrollo de proyectos de asentamiento y reasentamiento para las minorías sin tierras; iniciación de la construcción de caminos vecinales con otros departamentos; y fomento de la fabricación de bienes artesanales.

Asistencia legal

Asesoramiento en los problemas de la tierra.

Acción cívica

Prestando ayuda a los gobiernos municipales; coordinación con las agencias cívicas para el avance de todas las culturas minoritarias nacionales.

Programas

Programa de asentamientos

Una cantidad importante de recursos técnicos y materiales fue canalizada hacia las reservas, donde cientos de NCMs fueron asentados. En estas reservas, a los NCMs se les enseñaba cómo vivir permanentemente en comunidades, a aprender los rudimentos de la agricultura y el valor de sus tierras, y a abandonar sus costumbres nómadas.

Generalmente, el objetivo básico del programa de la comisión para los asentamientos era mejorar el modo y la calidad de vida de los NCMs. Esto se realizaría: (1) entregando a los que no tenían tierras parcelas pequeñas de tierra en el asentamiento; (2) prestando protección al asentamiento; (3) introduciendo métodos para mejorar la agri-

cultura y aumentar las cosechas; (4) fomentando las facilidades de comercialización; (5) proporcionando una mejor educación y medios para la salud; (6) promocionando el concepto de ayuda a sí mismos y el desarrollo cumunitario; y (7) enseñando los rudimentos del gobierno local.

Requisitos para los asentamientos de la CNI

Los asentamientos de la CNI abrieron sus puertas en primer lugar a los NCMs que carecían de tierras. Por lo tanto, la comisión comprobó que los lotes disponibles en sus asentamientos fueran ocupados por esta gente. Sin embargo, los que las iban a recibir debían cumplir ciertos requisitos.

Cualquier NCM podría asentarse en alguna de las reservas de la CNI si reunía los requisitos siguientes:

1. Deberá ser un miembro de una cultura nacional minoritaria.
2. Deberá tener más de 18 años o ser cabeza de familia.
3. Deberá no tener tierras y ser indigente.
4. Deberá ser apto para el trabajo.
5. Deberá tener una aptitud o inclinación hacia la agricultura.
6. No debe ser un bebedor o jugador habitual.
7. Deberá hacer una declaración escrita en la que declarará que no transferirá o venderá el lote que se le haya adjudicado y que permanecerá en él cumpliendo las reglas y reglamentos del asentamiento. Si dos o más solicitudes poseen las anteriores condiciones, el afortunado ganador quedará determinado de acuerdo con el siguiente orden de prioridad:
   a) Los asentadores que primero introduzcan mejoras con buena voluntad o complementen esta aplicación o ambas.
   b) Que los asentadores sean del ayuntamiento donde esté la tierra.
   c) Que los asentadores sean de la provincia donde esté la tierra.

Becas [13]

La comisión considera la educación como una de las fuerzas poderosas que pueden acelerar los esfuerzos hacia la integración nacional. Después que los NCMs hayan sido debidamente escolarizados, será fácil para ellos adaptarse a las costumbres y usos mayoritarios.

Gracias a la educación, los NCMs serán capaces de ver el significado de sus papeles y las posiciones en la sociedad filipina. Cumplirán sus deberes y obligaciones como ciudadanos, y comprenderán el complejo trabajo del gobierno. Tendrán la oportunidad de trabajar con la mayoría y, con los últimos, construir el destino de la nación de acuerdo a sus planes y visiones combinadas.

Es por todas estas consideraciones por lo que la comisión ha lanzado su programa de becas. Aspira a extender las oportunidades educativas a aquellos NCMs que lo merezcan.

En realidad, este programa se dirigía desde la Oficina de Gobiernos Locales bajo la Oficina del Presidente. La sección 4, letra k, del R.A. 1888 establece, «Garantizar y promover becas nacionales o en el extranjero para las minorías nacionales culturales; con este fin, las actividades y el presupuesto de la oficina del presidente para dichas becas son transferidos a la comisión».

Para ser becado por la CNI se debe cumplir los siguientes requisitos: ser (1) un ciudadano filipino; (2) un miembro bonafide de las minorías culturales nacionales; (3) no ser mayor de treinta años; (4) estar en buena condición física; (5) de buen carácter moral; (6) por lo menos haber terminado los estudios secundarios o su equivalente; (7) estar dentro del último concurso convocado con tal fin; y (8) ser indigente.

La selección y nombramiento de los becarios, a menos que estén en los registros de la provincia y/o de la ciudad, están basados en las puntuaciones obtenidas en los exámenes y en la evaluación del director del instituto o de los porcentajes universitarios.

La beca de la CNI se otorga y se renueva todos los años. Como los fondos de la CNI se obtienen de los presupuestos anuales, no pue-

[13] El plan de becas de la CNI quería constituir la esencia del «proceso de integración», pero debido a la falta de datos objetivos acerca de los resultados de este importante programa, sería difícil pretender haber obtenido un éxito.

de exceder el tiempo de la escolarización a más de un año. Pero cualquiera de los motivos que se enumeran a continuación pueden ser causa suficiente para el cese de la beca: (1) no disponibilidad de fondos; (2) imposibilidad para cumplir los requisitos de la beca (3); el incumplimiento de cualquiera de los términos del acuerdo de la beca; (4) inmoralidad o mala conducta; (5) actividades políticas activas partisanas; (6) aceptación de algún empleo que pueda perjudicar el cumplimiento del desarrollo de la beca de estudios; (7) negligencia habitual en el pago de las comidas, alojamiento y otro gastos; (8) cambios de curso o abandono de asignaturas sin previa aprobación de la comisión tras recomendación de las propias autoridades del colegio; (9) convicto de cualquier crimen por la corte de justicia o por un cuerpo administrativo competente; (10) alguna actitud deshonesta hacia la comisión y a sus oficiales.

Programa de ayuda social y administrativa

Entre los diversos programas de integración de la Comisión se encuentra el programa de ayuda social y administrativa, el cual trata de proporcionar ayuda financiera para las necesidades de los NCMs y a los ayuntamientos en donde residen y que estén ayudándoles a mejorar sus condiciones de vida.

La ayuda social puede consistir en metálico o materiales, extensiva a las víctimas de catástrofes, tales como incendios y tifones. Puede ser ropa, alimentos, los costes de enterramiento, los gastos de transporte de los que viven lejos de la minoría cultural, o las facturas de hospital.

Como en la ayuda administrativa a los gobiernos locales, la comisión también reparte cierta cantidad de dinero para los siguientes propósitos:

1. La construcción de caminos vecinales para facilitar la comercialización de la producción y la creación de instalaciones a la población dentro de distancias que pueden recorrerse en las áreas ocupadas por los NCMs, tales como escuelas, unidades de salud, mercados, etc.

2. Construcción de centros de barrio para abastecer a los NCMs de instalaciones recreativas y para fomentar su comunicación con miembros que no sean NCMs del área, los cuales promueven el intercambio de ideas y aceleren la integración de las minorías.

3. Compra de los materiales escolares para los niños NCMs.
4. Adquisición de los materiales escolares necesarios para uso de los niños NCMs.

Los siguientes factores determinan la cantidad destinada por la Comisión para su ayuda administrativa. (1) El porcentaje de la población NCM en la localidad, y (2) los beneficios que se destinarán a los NCM de la localidad.

Contribuciones del trabajo social en la práctica

A) En 1968, el CNI tenía un (1) trabajador social empleado.
B) Asistencia social.

Para la ayuda a los indigentes, la Comisión reserva anualmente 42.520 pesos filipinos. La ayuda a los indigentes puede ser en forma de dinero o ayuda material. Por ejemplo, la Comisión distribuyó arroz entre los que sufrieron la pérdida de sus cosechas por causa del último tifón destructivo; puede ser transporte de minorías culturales de otros sitios, las facturas hospitalarias; pueden proporcionar temporalmente asilo en caso de incendios o tormentas o inundaciones. La Comisión tiene trabajadores sociales profesionales en su plantilla que se ocupan de los casos de indigencia y verifican la necesidad de otorgar las ayudas.

Con los fondos unificados que se le han dado a la Comisión desde su creación, era imperativo asegurarse la ayuda exterior. La Comisión mandó hacer un estudio en agencias privadas sobre los recursos potenciales. El estudio incluía la especialización de los programas y de las áreas de dichas agencias, y el procedimiento o método para solicitar su asistencia. La Comisión empleó a un par de tales agencias como fuentes potenciales de asistencia material. Pero sus esfuerzos se vieron siempre frustrados por falta de fondos. El gobierno nacional ha otorgado a esta comisión por 5 millones de pesos filipinos presupuestados por el Congreso bajo el R.A. n.° 1888, tal como fue estipulado por el R.A. n.° 3852.

Enfrentarse con los problemas; cuestiones que conlleva [14]

Los problemas y asuntos que conlleva «La Integración Nacional» pueden dividirse de modo conveniente en tres (3) puntos interrelacionados; (1) problemas *teórico-filosóficos*; (2) problemas de *mecanismos y metodología*; y (3) problemas de *aplicación-evaluación.*

A) Teoría-filosófica

Este problema comprende un programa a la vez de corto y largo alcance sobre conceptos filosóficos que están detrás de la «integración nacional». Por ejemplo, en lo que concierne a las agencias, tales como la de la comisión de la integración nacional de las Filipinas, están todavía reexaminando el propio concepto de «integración». ¿Quiere decir «integración» asimilación?, ¿culturización?, ¿urbanización? ¿Se refiere «integración» a la cristianización o islamización de las así llamadas minorías nacionales? ¿O quiere decir el dominio del grupo de la mayoría étnica sobre una sociedad minoritaria? Hay que añadir a este concepto, el que científicos sociales, administradores, y las llamadas minorías nacionales contemplan desde un punto de vista crítico y no valoran términos como «minorías culturales, mini-minoría, primitivo, tribu o tribal, analfabeto, salvaje, etc»., términos considerados por ellos como vejatorios.

Unos pocos ejemplos de propuestas que han sido ofrecidas son:

1. Unidad política en una cultura diversa, i.e., las costumbres únicas y tradiciones de las minorías deben respetarse mientras no contradigan la soberanía e integridad de la sociedad nacional; al mismo tiempo las minorías deben respetar la bandera y la constitución filipina.
2. Los derechos humanos serán para todos los filipinos, bien sean de afiliación minoritaria o de la «mayoría» cristiana.
3. La ciencia y la tecnología deben estar por encima de las tradiciones supersticiosas de las minorías.

[14] Las cuestiones y problemas presentados en esta sección se hallan todavía presentes en la unidad al cargo de las comunidades culturales bajo la presidencia de Corazón Aquino.

4. Debe haber una «asimilación» total (económica, social, política, etc.) en un cuerpo político.

5. Eliminación de la cultura «nativa» en favor de la cultura «Occidental».

B) Problemas de los mecanismos metodológicos

Las agencias tales como la CNI y la PANAMIN (Presidential Assistant on National Minorities) desarrollan ciertos mecanismos, metodología y estrategias relacionadas significativamente con su filosofía o con los objetivos, ambos en términos a corto y largo plazo.

1. En el caso de la CNI, el empuje principal de la agencia es hacia la educación. Cree que la educación (e.g., el programa de becas) puede servir de instrumento crucial para «integrar» a las minorías nacionales. Los mecanismos a corto plazo se refieren a asentamientos y proyectos sociales, legales y económicos.

2. En el caso de la PANAMIN, la vertiente médica así como los programas de investigación parecen ser cruciales para la «integración» a la que se refiere el proyecto.

3. Otros departamentos gubernamentales (e.g., Oficina de Tierras, PACD, etc.) y agencias privadas (e.g., el Movimiento Rural de Reconstrucción Filipino, etc.) tienen mecanismos específicos para ayudar a «integrar» a las minorías.

El panorama resultante muestra en algunos puntos confusión y crecimiento, en algunas áreas una competencia constructiva, pero en general una cooperación basada en fines comunes, para ayudar a los filipinos no privilegiados etiquetados como «minorías culturales» por ambos sectores, el público y el privado.

C) Problema de aplicación-evaluación

Uno de los problemas más serios a los que deben enfrentarse las agencias como la CNI y la PANAMIN es la evaluación de la efectividad de sus programas.

En el caso de la CNI, las pruebas muestran que desde la organización de la Comisión, no han desarrollado del todo su objetivo con

los bienes que poseían. En 1957 se hizo una promesa de intentarlo con la formación del Centro de Investigación Nacional para la Integración de la Cultura Sociedad y Filipina (anteriormente Centro de Investigación Tribal). La evaluación, especialmente, del programa de becas, así como los otros proyectos de la CNI, dejaban mucho que desear.

Hay una tendencia creciente que hace pensar en un mejor futuro para las agencias. Un ejemplo es el interés del Departamento de Antropología de la U.P. en la investigación efectuada a estudiantes graduados becados por la CNI y la PANAMIN.

El problema de la secesión [15]

Entre los filipinos musulmanes extremadamente frustrados y nada contentos con el gobierno filipino, la *secesión* parece ser una alternativa más atractiva que la de *integración* o *autonomía*. Hay musulmanes filipinos que sienten que el gobierno filipino puede pero nunca les hará justicia, basándose en muchas promesas del gobierno que nunca se cumplieron. Un hecho histórico como esfuerzo para separarse de los filipinos es el nacimiento del Movimiento Independentista de Mindanao (MIM) dirigido por Datu Udtog Matalam, quien atrajo la atención nacional cuando formó el MIM en Citabato en mayo de 1968. Las declaraciones del MIM incluyen un llamamiento a «una lucha para el reconocimiento nacional, justicia y equidad» [16].

Después de la imposición de la ley marcial en 1972 por el presidente Ferdinand E. Marcos, otro movimiento llamado Frente Nacional de Liberación Moro (MNLF), se puso en marcha. Su objetivo final era «la separación de la tierra del moro de la república de las Filipinas y el establecimiento de una república mora *Bangsa*. Un impresionante número, la mayoría hombres y mujeres jóvenes, se unieron a la Armada moro Bangsa en las colinas. Muchos otros, incapaces o no queriendo

[15] Para las ideas básicas sobre la cuestión de la secesión, véase A. C. Glang, *Muslim Secession or Integration?*, Manila, 1969; *Cfr.* J. de los Santos, «Some observations on the historical background of Muslim secession», artículo leído en el AGORA mensual de Baguio, (1970), 8 pp. (mecanografiadas).

[16] Gowing 1979, *op. cit.*, p. 212. La información básica sobre la secesión procede de esta fuente.

ir a las colinas, simpatizaron con el MNLF en la lucha por la independencia» [17].

Obstáculos para la secesión

Tres son las razones que se pueden contar para el fracaso del intento separatista por parte del MNLF. Primero, «la dificultad si no la imposibilidad de delinear las fronteras de una tierra mora que fuera política y económicamente viable; segundo, la falta de un apoyo internacional para la secesión mora; y tercero, el rechazo de los filipinos a tolerar siquiera la idea de la secesión» [18].

En un principio, el MNLF anunció que se trataba de una lucha para la libertad de un total de 23 provincias, toda Mindanao, Sulu y Palawan (MSP). Pero esta pretensión constituía simplemente una posición negociadora, ya que los musulmanes nunca habían residido en todos estos lugares sino que siempre se han concentrado en determinadas partes del territorio.

Además, sólo alrededor del 22 por ciento de los diez millones de personas de MSP son musulmanes. Sin embargo, si el MNLF hubiese conseguido sus pretensiones, todo el MSP, habría mandado sobre el 78 por ciento de los no-musulmanes, cuyos vínculos están en muchos otros sitios del país y que podrían haber alimentado sentimientos en contra de los moros, que podrían haber tenido efectos en la estabilidad política de la región. En la actualidad, las cinco provincias con mayor población mora son: Lanao del Sur, Maguindanao, Basilan, Sulu y Tawi-Tawi. Los moros no planearon confinarse en estos cinco lugares en su lucha por la independencia, porque se trata de unas áreas muy deprimidas económicamente. Al mismo tiempo sienten que la política de migraciones del gobierno filipino había reducido las mayorías moras por asentamientos cristianos e intereses comerciales.

En 1975, el MNLF abandonó sus planes separatistas por uno de autonomía. A finales de 1976, las delicadas negociaciones con el gobierno filipino habían avanzado al considerarlo como «un área de au-

[17] *Loc. cit.*, p. 212.
[18] *Loc. cit.*, p. 212.

tonomía»; en la discusión, las 13 provincias fueron mencionadas. Éstas abarcaban las cinco provincias predominantemente musulmanas y otras ocho denominadas no-musulmanas pero habitadas por una gran cantidad de moros; Zamboanga del Sur, Zamboanga del Norte, Cotabato del Norte, Cotabato del Sur, Sultanato Kudarat, Lanao del Norte, Davao del Sur y Palawan. Estas trece provincias en la proyectada «área de autonomía» eran algunas de las áreas más prósperas económicamente de la región de MSP. De los seis millones de personas que habitan en estas regiones, dos millones son musulmanes.

En abril de 1977 se llevó a cabo en estas trece provincias un referéndum-plebiscito. Se demostró una vigorosa desaprobación a toda idea de autonomía (como proponía el MNLF), especialmente por parte de los habitantes no-musulmanes.

El MNLF y sus seguidores no favorecieron al plebiscito apadrinado por el gobierno. Más tarde, las negociaciones del gobierno con el MNLF se rompieron y el MNLF resucitó su política de secesión. Como resultado de todos estos sucesos, el territorio disputado pareció más claramente delimitado. Hubo una clara polarización de las fuerzas, la mayoría de la población no musulmana demostró claramente su oposición a la plataforma del MNLF.

La determinación de separarse de las Filipinas por parte del MNLF sufrió en el extranjero algunos reveses. De acuerdo con un reportaje de la *Far Eastern Economic Review* (3 de junio de 1977, p. 9), la cúpula dirigente del MNLF se vio «forzada a retractarse y a reafirmar su posición de paso de la secesión a una autonomía en la Conferencia de Ministros de Asuntos Exteriores Islámicos en Trípoli, Libia, en mayo de 1977». ¿Cómo puede explicarse esta falta de apoyo a los objetivos de secesión del MNLF por otros países musulmanes?

Según Gowing, la famosa autoridad estadounidense en musulmanes filipinos:

> Muy posiblemente debido a que muchas de las naciones musulmanas tienen problemas con la comunidad religiosa, étnica y/o regionalista dentro de sus propias fronteras, así que están en una situación muy difícil para apoyar movimientos secesionistas donde quiera que sean. Esto es verdad en los casos de Indonesia y Malasia... ningún gobierno parece tener ambiciones expansionistas o sentimientos irredentistas respecto a la parte sur de Filipinas; ambos tienen serios problemas

> comunes y económicos suficientes sólo para ellos; y los dos países pretenden avanzar en la estabilidad de la Asociación del Sureste Asiático (ASEAN), para lo cual la rebelión de los moros o una discordia en cualquier lugar de la región sería una amenaza. Está claro que tanto Indonesia como Malasia han ejercido una influencia moderadora en el mundo islámico, presionando para que se vea el conflicto en el sur de Filipinas como un ASEAN y como un problema interno filipino [19].

La tercera y más importante razón para el fracaso de los esfuerzos para conseguir la secesión por parte del MNLF es el de la firme resolución del gobierno filipino de denegar al MNLF o a cualquier otro grupo a desmembrar la integridad territorial de la república de las Filipinas. Para mantener esta posición gubernamental, resulta útil en este punto referirnos a la *aide memoire* del jefe negociador del gobierno filipino, el honorable Emmanuel Peláez, embajador filipino en los Estados Unidos bajo la presidenta Corazón Aquino y antiguo vicepresidente de las Filipinas.

Aide Mémoire [20]

El 17 de mayo de 1987, el embajador filipino Emmanuel N. Peláez se entrevistó en la Organización de la Conferencia Islámica (OIC) con el secretario general Syed Sharuffyddin Parzada en Singapur para intercambiar puntos de vista sobre el proceso de las discusiones con el Frente de Liberación Nacional (MNLF) sobre el deseo de autonomía de las regiones del sur de Filipinas como se acordó en el Tratado de Trípoli del 23 de diciembre de 1976 (Anexo A) y el acuerdo del 3 de junio de 1987 (Anexo B).

En el comunicado al secretario general agradeciendo al pueblo filipino por el interés demostrado de manera continua por la Organiza-

[19] *Ibidem*, p. 214.

[20] Deseo agradecer al embajador filipino Emmanuel Peláez y al personal de la embajada de Filipinas por haberme proporcionado una copia del *Aide Mémoire* que contenía las conversaciones negociadoras entre el embajador Peláez (representando al gobierno filipino) y los representantes del Frente de Liberación Moro encabezados por Nur Misuari. Las citas proceden textualmente de esta *Aide Mémoire.*

ción de la Conferencia Filipina en la búsqueda por una solución política pacífica para la situación de los musulmanes filipinos, el embajador filipino destacó los principios que habían sido uniformemente adheridos por la OIC en el desempeño de sus buenos oficios. Como claramente se incluye en las resoluciones de la Conferencia Islámica del Ministerio de Exteriores, la OIC ha mantenido que:

1. Los musulmanes del sur de Filipinas, incluyendo a los miembros del MNLF, son ciudadanos de las Filipinas;
2. Como tales, el Gobierno filipino tiene la jurisdicción de salvaguardar sus derechos fundamentales, civiles, económicos y culturales así como el de promover el bienestar general;
3. De acuerdo con esto, como asunto interno o nacional de las Filipinas, la solución política pacífica al problema en el sur de Filipinas debe formularse dentro de la estructura de la soberanía nacional y de la integridad territorial de la República de las Filipinas y de acuerdo con las estipulaciones de la Constitución de las Filipinas como la ley fundamental de y para todos los filipinos.
4. Dado que la OIC, particularmente el Comité Ministerial Cuatripartito y el secretario general, se han adherido lealmente a los principios fundamentales del derecho internacional de no-interferencia en los asuntos nacionales o internos de otros estados, el no emplear la fuerza o la amenaza de fuerza contra otros, y la cooperación con todos los estados amigos para promover la paz y cooperación entre todos los estados, el embajador filipino expresó la esperanza de que el secretario general continuaría prestando sus buenos oficios en vista a hacer comprender a los líderes del MNLF que la única manera razonable de implantar completamente la letra y el espíritu de ambos Acuerdos de Trípoli en 1976 y de Jeddah en 1987 por los que todos deben observar y respetar la Constitución de la República de las Filipinas y de los principios democráticos y de los procesos que encierran.

Regiones autónomas para los musulmanes y las cordilleras

La batalla por la autonomía

La estructura de la nueva Constitución filipina, inspirada por la presidenta Corazón Aquino, adoptó la idea de dotar de *autonomía* a

dos grandes grupos indígenas del país, los musulmanes y los igorrotes. La sección 15 de la Constitución garantiza:

> Se crearán regiones autónomas en las regiones del Mindanao musulmán y en el de Cordilleras, consintiendo en provincias, ciudades, ayuntamientos y áreas geográficas que compartan una herencia cultural común y diferenciada históricamente, estructuras económicas y sociales, y otras relevantes características dentro del marco de esta constitución y de la soberanía nacional así como de la integridad territorial de la República de las Filipinas.

El MNLF o los líderes del Bangsa Moro no tienen nada que ver con el poder de las regiones autónomas de los musulmanes de Mindanao porque el liderazgo y poder será ejercido por el presidente de Filipinas y del Gobierno Nacional como establecen las dos secciones siguientes de la Constitución;

> Sec. 16. El presidente ejercerá la supervisión general sobre las regiones autónomas para asegurarse que las leyes sean fielmente ejecutadas.
> Sec. 17. Todos los poderes, funciones y responsabilidades no garantizados por esta Constitución o por ley a las regiones autónomas, deben ser establecidos por el Gobierno Nacional.

La nueva Constitución asimismo garantiza mediante ley orgánica dictada por el Congreso que especificará la implantación de estas dos regiones autónomas; gobierno.

La Sec. 18 de la Constitución afirma:

El Congreso deberá promulgar una ley orgánica para cada una de las regiones autónomas con la ayuda y participación de la comisión regional consultiva compuesta de representantes elegidos por el presidente de una lista de nombres de muchos cuerpos sectoriales. El acta orgánica deberá definir la estructura básica del gobierno para la región que consistirá del departamento ejecutivo y de la asamblea legislativa, los cuales deberán ser elegidos y ser representantes de las unidades políticas constituidas. El acta orgánica deberá asimismo proveer de cortes especiales con leyes jurisdiccionales individuales, familiares y de la propiedad de acuerdo a las estipulaciones de esta Constitución y de las leyes nacionales.

> La creación de la autonomía regional deberá ser efectiva cuando sea aprobada por la mayoría de los votos emitidos por las unidades constituidas en un plebiscito efectuado con tal fin, estableciendo que sólo las provincias, ciudades y áreas geográficas que voten favorablemente en dicho plebiscito serán incluidas en la región autonómica...

La Constitución también explica claramente los poderes legislativos de las actas orgánicas establecidas por el Congreso. Como está escrito en la Sec. 20 (en las estipulaciones constitucionales tituladas REGIONES AUTÓNOMAS): «Dentro de su jurisdicción territorial y sometidos a las estipulaciones de esta Constitución y de las leyes nacionales, el acta orgánica de las regiones autónomas permitirá a los poderes legislativos legislar sobre:

1. Organización administrativa;
2. Creación de fuentes de ingresos;
3. Territorios ancestrales y recursos naturales;
4. Relaciones personales, familia y propiedades;
5. Desarrollo planificado regional urbano y rural;
6. Desarrollo económico, social y turístico;
7. Políticas educativas;
8. Preservación y desarrollo de la herencia cultural y
9. Todas las otras materias que puedan utilizarse por ley para la promoción del bienestar general del pueblo de la región.

La Constitución especifica las entidades que estarán a cargo de la paz y del orden así como de la defensa y seguridad de la región. La Sec. 21 establece: «La preservación de la paz y del orden dentro de las regiones deberá ser responsabilidad de las oficinas de la policía local, quienes deberán organizar, mantener, supervisar y ser utilizadas de acuerdo con las leyes en uso. La defensa y seguridad de las regiones será responsabilidad del Gobierno Nacional». La nueva Constitución Filipina (bajo el título de Estado Policial) establece en la Sección 22 una clara disposición sobre las comunidades culturales: «El Estado reconoce y promueve los derechos culturales de las comunidades indígenas dentro de la estructura de la unidad y progreso nacional».

Puesta en práctica de la Constitución en la región autónoma del Mindanao musulmán

El acta 6734 de la República establece la creación de la Región Musulmana de Mindanao [21]. De las 13 provincias y ocho ciudades que se supone serán incluidas, sólo las provincias de Maguindanao, Lanao Del Sur, Sulu y Tawi-Tawi optaron por la autonomía por medio del plebiscito el 18 de noviembre de 1989. El nuevo gobernador autónomo del gobierno en el Mindanao musulmán es Zacaría Candao, quien manifiesta que su gobierno necesita por lo menos 2,1 miles de millones de pesos filipinos, como subsidio del gobierno nacional para poder operar eficientemente. Esta petición, según Candao, es aparte de los 2.000 millones de pesos proporcionados para los proyectos de infraestructura de la región, y entregados por el RA 6734 [22].

El gobierno de Aquino está decidido a darle sentido y contenido a la idea de autonomía a la región musulmana de Mindanao mientras que el MNLF y otros grupos fragmentarios musulmanes siguen en su vehemente oposición a esta nueva política de unidad. En el plebiscito votado el 19 de noviembre de 1989, el gobierno ganó el juego de poder contra el MNLF.

El 12 de octubre de 1990, la presidenta Corazón Aquino firmó cuatro órdenes ejecutivas que establecen la transferencia de poderes específicos del gobierno nacional al gobierno regional autónomo en el Mindanao musulmán (ARMM). Aquino contempló este hecho de la histórica firma como «el mayor acercamiento para acabar con la ausencia de paz en Mindanao» [23].

[21] Mi presentación sobre las regiones autónomas se ha restringido al Mindanao musulmán debido al acceso a la información. He tenido dificultades para obtener datos actuales sobre el estado de la región autonómica de las Cordilleras. Espero llevar a cabo más investigaciones sobre el problema de esta región autonómica en el futuro.

[22] Mi fuente principal de información sobre las noticias actuales acerca de la puesta en práctica de la Constitución respecto al Mindanao musulmán es el Dr. Federico Magdalena, al igual que el *Philippine News*, el periódico filipino-americano más grande de Norteamérica. El Dr. Heidi K. Gloria, del Ateneo de Davao, me ha enviado correspondencia acerca de esta cuestión. Véase el *Philippine News*, Aug. 8-14 (1990), p. 7.

[23] *Philippine News*, Oct. 17-28 (1990), p. 9.

Tablas oficiales del resultado del plebiscito del acta orgánica para el Mindanao musulmán del 19 de noviembre de 1989

Provincias	Votantes regist.	N.° de circunsc.	Circunsc. escrutadas	Votos afirmativos	Votos negativos
Basilan	103.272	388	382	20.924	36.286
Cotabato	280.624	1.087	1.082	26.734	114.568
Davao Sur	246.979	944	944	12.986	122.851
Lanao Norte	175.751	686	659	46.892	76.682
Lanao Sur	237.076	933	901	125.338	43.855
Maguinda-nao	267.824	996	928	76.717	45.670
Palawan	164.789	628	616	8.162	81.617
South Cotabato	316.043	1.173	1.171	26.198	138.841
Sultan Kudarat	153.589	550	533	5.601	70.827
Sulu	233.181	786	634	99.911	35.245
Tawi-Tawi	99.039	332	331	40.596	15.125
Zamboanga Norte	226.191	885	884	5.872	136.766
Zamboanga Sur	405.392	1.567	1.566	14.543	211.782
Ciudades					
Cotabato	58.184	206	206	3.356	8.449
Dapitan	28.392	108	108	462	19.307
Dipolog	39.532	149	149	845	24.009
General Santos	103.549	361	361	8.223	33.577
Iligan	108.432	387	387	2.044	61.983
Marawi	40.269	143	143	10.399	12.204
Pagadian	48.188	167	167	4.774	20.149
Pto. Princesa	45.155	159	159	3.283	19.796
Zamboanga	177.533	714	713	5.299	90.152
Total	3.559.984	13.349		549.159 (15,0 %)	1.419.152 (40,0 %)

Fuente: Philippine Muslim Times del 1-7 de diciembre de 1989, Manila.

Cuando firmó las órdenes, la presidenta mencionó la Constitución de 1987, la cual por «primera vez en la historia filipina reconoció las diferencias fundamentales entre la mayoría del pueblo filipino que es cristiano y la mayoría del pueblo de las cuatro provincias de la región autónoma que es musulmán» [24].

La orden ejecutiva transfirió los poderes y las funciones de las oficinas en línea con las agencias relacionadas con el gobierno local, ser-

[24] *Loc. cit.*, p. 9.

vicios sociales, ciencia y tecnología, trabajo y empleo, alrededores y recursos locales, turismo, trabajos públicos e interestatales y actividades comerciales dentro de las regiones autónomas al gobierno regional autónomo. La transferencia al gobierno regional del control sobre el comercio en el archipiélago Sulu reconoció de hecho la forma tradicional de negociar originada entre los pequeños tratantes del área. La cuarta orden ordena al Ministerio para el Presupuesto y Gestión a proporcionar para el año fiscal de 1991, y para los cinco años siguientes, una asistencia anual por una cantidad de 615 millones de pesos filipinos que serán incluidos en el presupuesto anual del Congreso y que será utilizado por la región autónoma musulmana de Mindanao para obras públicas. Se añadirán más fondos para el desarrollo oficial de la asistencia del gobierno nacional para construir infraestructura como fue propuesto por el ARMM. El poder y las estructuras que comportan las órdenes ejecutivas fueron aprobadas por el comité de vigilancia compuesto por el secretario ejecutivo Catalino Macaraeg Jr., director, el secretario general Cayetano W. Paderanga (encargado del desarrollo económico nacional), secretario Guillermo Carague (Departamento de presupuestos y dirección), el gobernador Zacaría A. Candao, el ponente Ismael Abubakar de la asamblea nacional, los senadores Aquilino Pimentel Jr., y Mamintal A. J. Tamano, y los congresistas Arden S. Anni y Guinid Matalam [25].

Resumen

Este capítulo explica tres conceptos que han sido de especial preocupación para el gobierno filipino, para la mayoría filipina cristiana de las tierras bajas y para las comunidades indígenas del país: integración, secesión y autonomía. El gobierno filipino estableció la Comisión para la Integración Nacional (CNI) cuya primera misión es «llevar a cabo de la manera más rápida y completa el desarrollo económico, social, moral y político de los filipinos no-cristianos o de las culturas nacionales minoritarias y realizar una integración real, completa y permanente de las mencionadas minorías en el cuerpo político». El principal

[25] *Loc. cit.*, p. 9.

énfasis del CNI fue el desarrollo de un programa de educación (becas). Se han conseguido tantos éxitos como fracasos a la hora de conseguir estos objetivos.

La explotación cristiana de los musulmanes —real e imaginaria— dio lugar a la aparición de los movimientos secesionistas de los musulmanes de Mindanao. Una fuerza agresiva es la del Frente de Liberación Nacional Musulmana, liderada por Nur Misuari, quien, durante años, ha provocado revueltas para independizar *Bangsa* y convertirla en una república mora. El gobierno filipino, especialmente bajo el presidente Ferdinand Marcos y bajo la presidenta Corazón Aquino, prefirieron la autonomía a la secesión. La administración de Aquino ha incorporado estipulaciones en su nueva Constitución garantizando la autonomía del Mindanao musulmán y de las Cordilleras. El gobierno está trabajando duramente para cumplir esta estipulación a fin de mostrar que sus intenciones son verdaderas. Sin embargo, el Frente Moro de Liberación Nacional y otros grupos fragmentados de la oposición musulmana han estado en contra de esta nueva forma de autonomía.

SEGUNDA PARTE

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS INDÍGENAS FILIPINOS

DIEZ ENSAYOS ETNOGRÁFICOS: ISNEG, IFUGAO, GADDANG, BUHID MANGYAN, NEGRITOS, BATAK, MARANAO, TAUSUG, TIRURAY Y JAMA MAPUN

Capítulo VI

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS INDÍGENAS FILIPINOS. I: LOS ISNEG, LOS IFUGAOS, LOS GADDANG Y LOS BUHID MANGYAN

Los isneg [1]

Los isneg constituyen una comunidad etnolingüística filipina que habita en las montañas Apayao. Integran uno de los numerosos pueblos de las montañas que no fueron conquistados por los españoles durante su reinado de casi 350 años de duración en las Filipinas. Apaya era una de las cinco subprovincias de la antigua provincia de la montaña y hoy en día forma parte de la provincia de Kalinga-Apayao. Según Reynolds y Grant, «el paisaje es maravilloso y es posible contemplar los altos acantilados y las pequeñas colinas que flanquean el río. La mayor parte de la tierra se halla cubierta por árboles y arbustos,

[1] Deseo reconocer mi deuda intelectual con el siguiente volumen: Dr. H. Reynolds y F. Babcock Grant, eds., *The Isneg of the Northern Philippines*. Asimismo, a sus coautores: A. J. Grant, L. Keyes, I. Leano, A. Madale, y H. Robertson Reynolds. Esta revisión sobre los isneg se ha basado en gran medida en el trabajo mencionado al igual que en otras fuentes. Entre otros autores que han publicado acerca de los isneg, puede mencionarse el ya fallecido H. Otley Beyer, con su libro: *The Apayao-Beyer collection of manuscripts, The Isneg-Kalinga peoples*, Paper 75, 1913. Otros dos investigadores eminentes que han publicado sobre este tema son: F. M. Keesing, «The Isneg: Shifting cultivators of the Northern Philippines», *Southwestern Journal of Anthropology*, 18 (1962), pp. 1-19; y M. Vanoverbergh, «The Isneg», *Publications of the Catholic Anthropological Conference (PCAC)*, 3 (1932), pp. 1-80; «The Isneg life cycle. I. Birth, education, and daily routine», *PCAC*, 3 (1936), pp. 81-186; «The Isneg life cycle. II. Marriage, death, and burial», *PCAC*, 3 (1938), pp. 187-280; «The Isneg farmer», *PCAC*, 3 (1941), pp. 281-386; «The Isneg body and its ailments», *Annali lateravensi*, 14 (1950), pp. 193-293; «Religion and Magic among the Isneg», *Anthropos*, 48 (1953-55), pp. 71-104 and 557-568; *Anthropos*, 49, pp. 233-275 and 1004-1012; *Anthropos*, 50, pp. 212-240.

aunque se alcanzan a divisar las desnudas cimas de numerosas colinas, en donde los granjeros realizan los *kaingins*» (o bien, el sistema de tala y quema aplicado al cultivo en las zonas montañosas) [2].

Los isneg habitan a orillas del río; sin embargo suelen dirigirse a las cimas de las colinas con el fin de atender sus granjas durante algunas estaciones del año. A pesar del extenso espacio de que disponen, estas gentes continúan construyendo sus viviendas unas cerca de otras con el fin de protegerse y hacerse compañía. El pueblo isneg manifiesta «una actitud callada, digna y cordial», le caracterizan rasgos similares a otros habitantes de las Filipinas, es decir, las mismas variaciones en el color de la piel, así como la misma altura media, el cabello negro y los ojos castaño oscuro. Al igual que la mayor parte de los filipinos, los isneg descienden de ancestros de tipo malayo. Se desconoce su procedencia, anterior a su asentamiento en Apayao [3].

El término «isneg» proviene, probablemente, del vocablo ilocano que significa «procedente de Tineg», un poblado y un río en Abra. Posteriormente, su significado varió, queriendo decir «enemigo» y fue aplicado tanto a los kalinga como a los isneg [4]. Los isneg fueron denominados *los apayaos* o *los mandayas* por los españoles. «Los apayaos» hace referencia al río en cuyas orillas estaban establecidos dichos habitantes y, por otra parte, «los mandayas» está relacionado con un vocablo isneg que significa «río arriba».

La historia sobre los isneg resulta imprecisa antes del período prehispánico. Es posible asegurar que vivían del mismo modo que lo hacen hoy en día, subsistiendo a partir de la caza, la pesca y el cultivo mediante el método «kaingin». Existían relaciones comerciales con los ilocanos. El comercio directo o indirecto con China se manifiesta en los jarrones y platos chinos, así como los collares de cuentas, los cuales constituyen valiosas posesiones de numerosas familias isneg [5].

Los hombres de esta tribu solían utilizar la mayor parte de su tiempo en actividades relacionadas con la caza de cabezas. Éstos aprendieron el arte de la guerra: entrenaban a sus hijos varones, fabricaban y reparaban sus propias armas y protegían sus hogares y familias de los

[2] *Ibidem*, p. 11.
[3] *Ibidem*, pp. 11-12.
[4] *Ibidem*, p. 12.
[5] *Ibidem*, p. 13.

ataques del enemigo. Existían cuatro razones fundamentales que justificaban la práctica de la caza de cabezas: 1) motivos religiosos, 2) razones de prestigio, 3) requisito para el matrimonio y, por último, 4) cobrar venganza. La caza de cabezas estaba relacionada con la religión animista de los isneg. La parte superior del cráneo de los humanos constituía el presente más preciado que puede ofrecerse a los espíritus que habitan sobre los árboles, en las corrientes, sobre las rocas y las viviendas de la gente. La reputación de un hombre dependía de su habilidad para cortar cabezas. Aquel joven que hubiese cortado una cabeza se convertía en un *mengal* (miembro del consejo de líderes que tomaban decisiones en nombre de los pobladores de la aldea). El *kanmenglan* era aquel que había cortado el mayor número de cabezas en la aldea y se convertía, por consiguiente, en el jefe de los líderes de la aldea [6].

Apayao es una región de incontables recursos naturales, algunos de los cuales son explotados, mientras que otros permanecen aún intactos. Su clima es apropiado para el cultivo de alimentos. Se trata de una zona con abundantes precipitaciones bien distribuidas a lo largo del año, con altas temperaturas, sin alcanzar niveles de excesivo calor; de vez en cuando tienen lugar tormentas que no resultan demasiado destructivas. La tierra es fértil y cuenta con buena irrigación interna en la mayor parte de los terrenos de cultivo. El suelo de las regiones montañosas es de bosque, mientras que el que corresponde a los valles cercanos a los ríos es de tipo aluvial y constituye, esencialmente, los pastizales de la región.

Casi la totalidad de las familias es propietaria de una finca en la que se cultiva mediante el sistema *kaingin* y de la cual obtiene la mayor parte del alimento que consume. Incluso aquellos que poseen pequeños comercios, los maestros, los policías y otros trabajadores adquieren otros recursos gracias a sus fincas. Estas familias, en su mayoría, poseen pequeños terrenos en las orillas de los ríos, con plantaciones de tabaco, café, azúcar, maíz y algunos vegetales.

Los isneg han adoptado una posición contraria al gobierno en lo que respecta a la propiedad de la tierra y su sistema de *kaingin* de cultivo.

[6] *Loc. cit.*, p. 13.

> El Gobierno de Filipinas considera el vasto territorio de Apayao uno de sus recursos potenciales aún sin explotar. Advierte sus yacimientos capaces de generar enormes riquezas, las selvas vírgenes, sus recursos hidráulicos útiles para el suministro de energía y la irrigación, así como las extensas parcelas que algún día cubrirán las necesidades de aquellos agricultores ávidos de terrenos en las tierras bajas...
>
> Por otra parte, los isneg consideran aquella tierra de su propiedad, a menos que haya sido vendida a inmigrantes. Durante cientos de años, los isneg han habitado en Apayao, por lo que cada hectárea corresponde a una familia en particular, independientemente de si durante un año específico ésta ha decidido cultivarla o la ha dejado en barbecho [7].

La mayor parte de los agricultores está de acuerdo en que el sistema *kaingin* de cultivo destruye el suelo. Existen en Filipinas, al igual que en otros lugares, extensiones de tierra cuya superficie exterior se encuentra totalmente erosionada, imposibilitando el cultivar durante varias generaciones.

Sin embargo, existe una gran diferencia entre el sistema *kaingin* de cultivo utilizado por los isneg y el de otros agricultores, que consiste en el número de años en que la tierra permanece en barbecho. Los isneg limpian la tierra, cultivan arroz a continuación, durante un año y, quizás, durante el siguiente, realizan otra clase de cultivo. Entonces, esperan a que crezca la vegetación antes de proceder a limpiar nuevamente. Una parcela puede estar en barbecho hasta diez o veinte años consecutivos.

Antiguamente, la escarda constituía una tarea exclusivamente femenina; sin embargo, hoy en día, muchos hombres la llevan a cabo. Las mujeres se sirven de un azadón de corta empuñadura, mientras que los hombres utilizan el *aliwa* (bolo) para apartar la maleza. Los hombres vallan sus terrenos con cañas de bambú y/o postes sostenidos con enredaderas. Los isneg cosechan el arroz de septiembre a noviembre; las mujeres son ayudadas por los hombres durante las mismas. Las mujeres utilizan un pequeño cuchillo *(icot)* para limpiar cada grano por separado.

Los isneg poseen graneros en los cuales almacenan el arroz en sacos, separado según las distintas variedades. Todas las familias son due-

[7] *Ibidem*, p. 29.

ñas de uno o dos graneros. Los sacos de arroz son almacenados durante dos o más años; su calidad disminuye, sin embargo, con el endurecimiento y la coloración amarilla que alcanza con el tiempo [8].

Los isneg conocen muy bien cómo labrar la tierra, cosecharla y utilizar los aperos de labranza. El comercio les resulta necesario con el fin de ampliar sus ingresos. Sus productos de intercambio incluyen el tabaco, el mimbre, la cera de abeja y las hojas de pandan. El pago en efectivo no era necesario hasta la Segunda Guerra Mundial. Los inmigrantes ilocos que, en algunos casos, impartían clases en las escuelas, establecieron tiendas de abastecimiento denominadas *sari-sari* en el *centre* (centro) de Kabugao, en donde hasta hoy venden un amplio surtido de productos, en un principio mediante trueques y, posteriormente, mediante el uso de dinero en efectivo. A partir de la transacción con dinero en efectivo y las tiendas *sari-sari*, los isneg consideran los artículos de consumo de gran valor práctico y enorme prestigio. Muchos isneg adquieren tejados de hierro galvanizado por su prestigioso valor, así como por constituir un material duradero [9].

Dentro de la sociedad tradicional isneg, los artículos de carácter ceremonial eran índice de riqueza. Estas piezas incluían jarrones chinos, collares de cuentas, platos y recipientes, así como sábanas. Aquel que no poseía alguno de estos objetos era considerado pobre.

La división del trabajo por sexos se realizaba de la siguiente manera: por lo general, los hombres eran asociados con la práctica de cortar cabezas, el cultivo, la caza, la pesca, la recolección, la matanza de animales, la cocina, las artesanías, la construcción y el transporte. Las mujeres, por su parte, debían realizar todo el trabajo relacionado con la agricultura. Asimismo, estas últimas ejercían como *chamanes*, aquellas personas cuya práctica y cuyas experiencias les acreditan para comunicarse con los dioses, los espíritus y los demonios del mundo animista [10].

Estos son algunos de los cambios a los que está asistiendo el estatus de las mujeres dentro de la sociedad isneg. Las parejas en espera de sus hijos ansían por igual tener hijas que hijos. Durante la infan-

[8] *Ibidem*, p. 32.
[9] *Ibidem*, pp. 46-47.
[10] *Ibidem*, pp. 62-64.

cia, las niñas gozan de los mismos derechos que los niños dentro de una familia isneg y en la aldea. En la etapa del cortejo, las niñas tienen un vasto número de pretendientes para elegir y, en último caso, designar a su futura pareja, si ambos padres están de acuerdo. «En las fiestas, las jóvenes casaderas asumen la mayor parte de las danzas, la ejecución de los gongs y el canto». Después del matrimonio, una mujer puede bailar, pero con el consentimiento de su marido. Las mujeres han perdido cierto estatus con respecto a los hombres debido al precio puesto a la novia y a una limitación de la poligamia. En todo caso, hombres y mujeres gozan del mismo derecho a heredar propiedades. En la administración del hogar, así como dentro de las actividades de carácter religioso, el estatus de las mujeres ha sido superior al de los hombres [11].

Las jerarquías y el sistema deferencial de los isneg se fundamentan en las edades. La vida adulta comienza con el matrimonio, el cual encierra grandes responsabilidades, especialmente en lo que respecta a la crianza de los hijos. Los hombres y las mujeres de edad más avanzada gozan de cierto respeto como narradores. En la madurez, los isneg desempeñan escasos trabajos. Al mismo tiempo que abandonan grandes cargas de trabajo, pierden su estatus como «cabezas de familia». El temor a los espíritus y a los espectros confiere un mayor respeto a los muertos que a los vivos. Aquellos que pueden permitírselo, adquieren costosas mortajas [12].

La posición social, rasgo característico de la sociedad isneg, no es un atributo, sino que se adquiere. Salvo las limitaciones impuestas a las mujeres, éstas se encuentran en un plano de igualdad con respecto a los hombres. Existe una tendencia de ascenso y lucha, de individualismo y agresividad. Los hombres no están dispuestos a asumir las tareas tradicionalmente asignadas a las mujeres, a pesar del tiempo adicional que les permite la eliminación de la actividad de cortar cabezas.

[11] *Ibidem*, pp. 69-70.
[12] *Ibidem*, pp. 74-76.

Los ifugaos [13]

Los ifugaos habitan las «escarpadas tierras de la Cordillera de la región del central, al norte de Luzón». Todas las laderas han sido transformadas en terrazas para el cultivo del arroz. Estas plantaciones de arroz constituyen un símbolo histórico del espíritu de cooperación, el coraje y los heroicos empeños por sobrevivir de los ifugaos [14]. Estas laderas trabajadas por la mano del hombre y sembradas de arroz son, al parecer, los eternos lazos que unen el pasado y el presente de los ifugaos, así como símbolos que representan su cultura [15]. Por esta razón, las terrazas conforman reliquias sagradas que conmemoran a sus antepasados.

Los españoles «descubrieron» la desconocida tribu de los ifugaos, bajo el mando de Guillermo Gálvez. En 1841, la tribu cayó bajo dominio español, quien se dispuso a dominar el territorio, intentando controlar y cristianizar a los nativos, sin embargo, éstos se resistieron al proselitismo español. Sólo unos pocos aceptaron con-

[13] Deseo agradecer también a Mariano Dumia por la revisión de su excelente libro: M. Dumia, *The Ifugao World*, 1979-80. He utilizado ideas provenientes de este libro al igual que de otras fuentes. Los dos escritores no ifugao más sobresalientes acerca de los ifugao son R. F. Barton y Francis Lambrecht. Ambos han publicado mucho sobre el encantador pueblo ifugao. Enumeraré sólo un reducido número de sus publicaciones. Para más información, el lector puede consultar el volumen de Antonio-Allen: *A Preliminary Bibliography of Philippine Cultural Minorities*, al igual que las bibliografías de H. C. Conklin, S. Saito y M. D. Zamora, y J. Y. Arcellana, eds. Trabajos clásicos sobre los ifugao son: R. F. Barton, *Ifugao Law*, 1919; *Ifugao Economy*, 1922; *The Half-way Sun*, 1930; *The Philippine Pagans*, 1938; *The Religion of the Ifugaos*, 1946; *The Mythology of the Ifugaos*, 1955 y *Autobiographies of Three Pagans in the Philippines*, 1963. El padre F. Lambrecht, CICM ha publicado artículos en gran medida en las series *Publications of the Catholic Anthropological Conference*, el *Journal of East Asiatic Studies*, y el *Folklore Studies* entre 1928 y 1964. Los temas estudiados por él se refieren a cuentos populares ifugao, casas y pueblos ifugao, sagas ifugao o *hudhud*, rituales Mayawyaw relacionados con la cultura del arroz y los rituales de arroz, con los rituales de casamiento y muerte, los rituales de propiedad, etc. El *Journal of Northern Luzon* en Saint Mary's College en Bayombong, Nueva Vizcaya, ha publicado un volumen memorial en honor del padre Lambrecht, que contiene algunos de los últimos artículos de Lambrecht. H. C. Conklin, Atlas, profesor de la Universidad de Yale cuyo libro ha sido favorablemente recibido en publicaciones internacionales tales como Current Anthropology. En resumen, los ifugao han sido investigados por muchos investigadores, en su mayoría no ifugao.

[14] *Ibidem*, p. 3.

[15] *Loc. cit.*, p. 3.

vertirse al Cristianismo, pero la mayoría se negó a colaborar con los españoles.

En 1898, los Estados Unidos dieron fin al dominio español y en 1900, llevaron a cabo la total expulsión de los españoles de las tierras de los ifugaos. Desafortunadamente, los americanos pasaron a ser los nuevos colonizadores, en sustitución de los españoles [16].

La Policía Militar de los Estados Unidos adoptó posiciones en Kiangan en 1901, con el fin de ejercer un gobierno efectivo sobre los ifugaos durante el período de dominación americana [17]. La llegada del teniente Jeff Gallman, un competente funcionario americano, trajo grandes avances en Kiangan. Éste asumió la jefatura del contingente asignado en Kiangan de la Policía Militar en 1905, promoviendo la paz en la región. Su iniciativa se tradujo en la construcción de carreteras y la apertura de escuelas; la paz y la estabilidad permitieron una continuidad en la construcción de caminos, vías férreas, puentes y edificios asignados al gobierno. Por otra parte, misioneros belgas realizaron un trabajo de evangelización entre los ifugaos, sin ser los primeros abocados a esta labor. Los misioneros pioneros habían iniciado un duro trabajo en este sentido con anterioridad. Sus escuelas primarias sirvieron de complemento a las escuelas de la administración pública [18].

En aquellos tiempos, los ifugaos habían aprendido a reconocer el poder de la ley. Comprendieron que la justicia no era una cuestión de fuerza, puesto que debía ser obtenida mediante vías pacíficas. Al constituir la comunidad más importante, adquirieron consciencia de sus derechos y deberes. Sus rápidos avances animaron a los funcionarios del gobierno a brindarles un trato más cortés. Finalmente, comprendieron que los ifugaos eran un pueblo digno y orgulloso.

Los ifugaos experimentaron la paz y la libertad durante el período anterior a la Segunda Guerra Mundial y el dominio japonés [19]. Los gobernantes japoneses intentaron diseminar su cultura entre los ifugaos mediante la educación. A pesar de sus generosos intentos, la asistencia de niños y adultos a las clases sobre la cultura y la etiqueta japonesa fue escasa [20]. Existía un verdadero resentimiento entre los nativos pues-

[16] *Ibidem*, p. 29.
[17] *Loc. cit.*, p. 29.
[18] *Ibidem*, p. 38.
[19] *Ibidem*, p. 26.
[20] *Ibidem*, p. 61.

to que cada uno de ellos debía inclinarse literalmente ante un soldado japonés. Los estudiantes asistían a clases en contra de su voluntad para evitar represalias por parte de los soldados japoneses. La docilidad ante los japoneses era, al parecer, el bajo precio que éstos debían pagar con el fin de conservar unas relaciones amistosas con sus gobernantes, por lo que daban la impresión de colaborar con las autoridades extranjeras [21].

Un gran número de civiles ifugaos murieron durante el fuego cruzado y los bombardeos de los americanos y los japoneses. Sus penurias obedecieron a otras causas, como el hambre y las enfermedades. Muchos ifugaos intercambiaban a sus hijos por arroz, cerdos o carabaos, con el fin de paliar las hambrunas. Los granjeros de las tierras bajas intentaron asegurarse una mano de obra barata a partir de este trueque «humano» de los ifugaos [22]. La razón fundamental para proceder a este trueque «humano» obedece a sus intentos por salvar a sus hijos del hambre. Las familias ifugaos consideran que los terratenientes de las tierras bajas que «compran» a sus hijos, cuidarán bien de ellos. En algunos casos, los padres vendían a sus hijos a cambio de dinero en efectivo. Muchos nativos murieron a causa de la malaria, la disentería y otras enfermedades ocasionadas por la guerra. Aquel período constituyó una pesadilla para los ifugaos, así como una lucha por sobrevivir a la invasión japonesa [23].

A pesar de la conquista realizada por los españoles y los japoneses, los ifugaos lograron mantener sus valores y creencias propios. La familia continuó siendo la institución social por excelencia; la división del trabajo según el sexo incrementó el espíritu de cooperación, la unidad y la paz en el seno de la familia ifugao.

Por otra parte, el tipo de familia de los ifugaos es patriarcal, en donde el padre decide, finalmente, sobre las actividades, tales como el trabajo en los arrozales o en los cultivos *kaingin*, el cuidado y la educación de los hijos, así como las fiestas de carácter religioso. Su esposa le asiste en este trabajo y le sucede en caso de ausencia o defunción. Las labores femeninas incluyen el cultivo y la cosecha del *palay*, la es-

[21] *Ibidem*, p. 62.
[22] *Ibidem*, p. 40.
[23] *Ibidem*, p. 63.

carda de los arrozales, la cocina, las tareas del hogar, incluyendo el tejido y la costura [24]. Al finalizar las labores cotidianas, es decir, el cultivo en los arrozales, el cultivo *kaingin*, así como el almacenamiento de una cantidad suficiente de leña, el padre de familia puede entonces disfrutar su tiempo en fiestas donde se bebe vino de arroz. Los ifugaos más agresivos prefieren cazar jabalíes o aves o pescar en el río [25].

Las parejas suelen prestar mucha atención a sus hijos, especialmente durante su tierna infancia; desempeñando arduas tareas con el fin de mantenerlos. Recorren entre ocho y quince kilómetros diarios para recolectar *camotes* (batatas) o bien, se dedican a cuidar los arrozales. Durante el cultivo y la cosecha, los hombres y, especialmente, las mujeres, trabajan desde el alba hasta el anochecer, tanto durante la estación de calor como durante la estación lluviosa. Los hijos aprenden a guardar respeto y obediencia a sus padres en todo momento. Se les exige colaborar con sus padres en el campo o en el *kaingin*, en cuanto son capaces de desplazarse. La división del trabajo según el sexo es reafirmada durante la infancia; el padre enseña a sus hijos la caza, el uso de las armas, el trabajo en el campo, una lista de ritos paganos que deben aprender a recitar *(baki)*, así como la genealogía familiar [26]. A las niñas se les enseña a administrar el hogar, el trabajo en el campo, así como en el arte de recitar baladas, especialmente el *hudhud* y canciones de amor.

Los ifugaos otorgan una enorme importancia al aprendizaje de las genealogías. El conocimiento de la ascendencia propia les sirve para identificar a las demás personas, a la hora de elegir invitados para sus fiestas de carácter religioso y las reuniones de otro tipo. En las fiestas de prestigio, quien más conocimientos tiene sobre las genealogías, ayuda a seleccionar a los invitados. El conocimiento del linaje del clan resulta sumamente útil para reconocer a aquellas personas necesitadas de ayuda. Los parientes suelen velar a los muertos, los allegados más próximos ofrecen dinero y sacrifican cerdos o carabaos. Los ritos funerarios unifican a la comunidad y prestan ayuda psicológica a los desconsolados familiares. Las gentes colaboran en los rituales, los cuales

[24] *Ibidem*, p. 9.
[25] *Ibidem*, p. 10.
[26] *Ibidem*, p. 12.

son practicados durante el resto de sus vidas. Estos ritos en torno a los muertos propician la solidaridad en esta sociedad, acercan a aquellos que habitan en comunidades lejanas y fortalecen los lazos sociales, fomentando la unión. Ante todo, el conocimiento del linaje propio reafirma la personalidad y asegura la confianza mutua entre los miembros de una comunidad. El reconocimiento del origen familiar común evita las confrontaciones e, incluso, contribuye a resolver conflictos. Este parentesco constituye la base fundamental de las relaciones sociales de los ifugaos. El éxito de un individuo es el éxito de todos los miembros de un clan y, por otra parte, el fracaso es compartido por todos [27].

Los ifugaos poseen un código ético que gobierna las relaciones maritales. Estos nativos otorgan un enorme valor a la castidad. Los padres disciplinan a sus hijos en materia de sexo. A hermanos y hermanas les está prohibido abrazarse o discutir sobre cuestiones sexuales; las conversaciones al respecto son consideradas indecentes y blasfemas en presencia de hermanos o hermanas [28]. Dicha falta puede poner en peligro la vida de aquel que lo intenta.

Generalmente, los padres eligen el consorte de sus hijos a una temprana edad. Sin embargo, suelen establecer nuevos arreglos si los hijos no están de acuerdo con la persona escogida para el matrimonio. No obstante, los jóvenes están casi siempre de acuerdo con la elección de sus padres. Si un varón o una joven rehúsan acatar su decisión, los padres deberán pagar una fianza o entregar parte de sus propiedades a la persona rechazada, con el fin de compensar el daño moral causado. La posición social y económica constituye el criterio más importante para establecer una pareja. Las familias acaudaladas emparejan a sus hijos con aquellos de su misma condición. La estratificación social no es inamovible; por ejemplo, es posible acceder a una clase social determinada mediante el sacrificio de animales y la celebración de fiestas en las que se bebe vino y se recitan los mitos ifugaos. Los padres consideran de gran prestigio presenciar en vida el nacimiento de sus nietos, por lo que animan a sus hijos varones a contraer matrimonio anticipadamente [29].

[27] *Ibidem*, p. 13.
[28] *Ibidem*, p. 8.
[29] *Ibidem*, p. 23.

De acuerdo con las leyes de los ifugaos, un hombre debe desposar a una mujer con la cual hubiese cohabitado y con quien hubiese tenido un hijo; de no acatar esta ley, él o un pariente en su lugar, deberá pagar con su vida. Los ifugaos consienten la práctica del divorcio en dos casos precisos que citaremos a continuación: en primer lugar, si existe una incapacidad para la procreación y, en segundo lugar, si se confirma la infidelidad por parte de la esposa. Una pareja estéril puede acceder a una separación voluntaria después de varios años; los ifugaos ofrecen un premio por cada hijo que se trae al mundo. El nacimiento de los hijos legitima el matrimonio; no existen hijos ilegítimos entre estos nativos [30].

El concepto de primogenitura determina los cánones de herencia de los ifugaos. Esta disposición resulta incuestionablemente injusta, puesto que el principio de primogenitura confiere una posición privilegiada al hijo mayor de cada familia. Éste recibe un trato especial y, finalmente, heredará la mayor parte de la propiedad de sus padres [31].

En cierta medida, el resultado del principio de primogenitura consiste en la formación de familias extensas que pueden sostenerse mientras exista un único cabeza de familia quien controle el acceso a la tierra y los demás recursos. Este importante principio se ve racionalizado en lo que respecta al tratamiento de la tierra. Los miembros de edad más avanzada desean mantener la posición social de la familia y que sus propiedades permanezcan intactas. El principio de primogenitura contribuye a evitar que la propiedad se divida continuamente, hasta desaparecer por completo. Estos nativos preservan la unidad de los clanes y ninguno de sus miembros suele protestar abiertamente contra esta tradición [32].

La sociedad ifugao está regida por costumbres que gobiernan sus relaciones humanas. No existen agentes que fortalezcan las costumbres de estos nativos. A pesar de que sus sacerdotes decretan la celebración de días sagrados *(tungo)*, no existen jueces que intervengan en las disputas. Cada familia se responsabiliza de sus propios asuntos. No existen organismos que ejerzan por separado funciones específicas de los

[30] *Ibidem*, p. 30.
[31] *Ibidem*, p. 18.
[32] *Ibidem*, p. 21.

distintos estratos de la sociedad y, asimismo, carecen de un proceso judicial preestablecido. El derecho consuetudinario parte del concepto de paniyo, que significa «maldad» o «tabú». De esta manera, prácticas tales como el robo, el asesinato o el incumplimiento de pago de una deuda constituyen actos asociados con la maldad. Quien cometa un asesinato transgrede el tabú social, originando inmediatamente en los parientes de la víctima la adquisición del derecho de ejercer la justicia por su cuenta. La justicia sólo se consigue si la pérdida es compensada mediante una pérdida análoga ocasionada a los parientes del asesino. La venganza se encuentra profundamente enraizada en esta cultura, en la que no practicarla consiste en una desgracia. Las víctimas suelen ser compensadas con dinero en efectivo o parte de una propiedad. Asimismo, el ofensor debe realizar sacrificios de animales, con el fin de rogar a los dioses que restituyan los daños ocasionados [33].

La venganza puede manifestarse mediante la práctica de la decapitación. Los grupos organizados para llevar a cabo la cacería, seguirán el rastro y ajusticiarán a aquel que haya cometido un asesinato u ocasionado un daño similar. Los familiares de la víctima dan inicio al ataque punitivo y, de no ser así, el clan podría caer en la deshonra. De esta manera, la tradición de los ifugaos se ve revestida por el poder de la ley. La práctica de la decapitación se convierte en un círculo vicioso, en el cual la venganza engendra un mayor deseo de venganza. El sentimiento de rencor que pueda albergar una familia persiste a menudo durante años y es transmitido de generación en generación. Además, la decapitación constituye una práctica que reviste un enorme prestigio, con la cual se confirman las habilidades de fuerza del hombre en cuestión. Por otra parte, puede consistir en un mero ejercicio de carnicería. Por ejemplo, un grupo de jóvenes podría invadir una comunidad distante y realizar una matanza indiscriminada con el fin de demostrarse unos a otros el grado de heroicidad que poseen. Existen otras razones que justifican la decapitación: un marido la lleva a cabo en el caso de que su mujer hubiese fallecido al dar a luz o si un miembro de su familia hubiese fallecido en un accidente; existe una creencia ifugao que sostiene que si la cabeza de un extraño es cortada, el alma del difunto encontrará la paz en la otra vida. Si el alma no descansa de

[33] *Ibidem*, p. 20.

esta manera, su ejecutor contraerá una enfermedad y morirá. Por esta razón, éste debe asumir la importante responsabilidad de practicar la decapitación [34].

Las expediciones de los cazadores de cabezas suelen estar precedidas por ritos sagrados. El líder de uno de estos grupos es quien, por lo general, recibe la cabeza de la víctima. En primer lugar, se procede a limpiar cuidadosamente el cráneo y, a continuación, se expone en una pared cercana al fuego o junto a la puerta, sirviendo ésta de ornamentación. El número de cabezas expuestas para la decoración determina el prestigio del cazador. Los parientes del difunto realizan una danza de guerra con el fin de vengar a la víctima. Posteriormente, los restos son enterrados en las laderas, sentados y sosteniendo una lanza, en señal de venganza. Los ifugaos siguen fielmente esta práctica, con el fin de evitar que la familia caiga en desgracia. Anteriormente, los ifugaos se veían obligados a cortar al menos una cabeza, con el fin de ser aceptados socialmente [35].

Sus creencias religiosas son expresadas mediante los numerosos ritos y oraciones que conforman el eje de sus mitos. Los dioses mayores y menores son adorados en todos los rituales; los mitos invocados preservan la buena salud, curan las enfermedades, aseguran el éxito de un matrimonio o de una cacería de cabezas. Hemos visto con anterioridad que el éxito o fracaso depende por completo del designio de los dioses, puesto que estos seres inmortales, invencibles y omnipresentes, capaces incluso de cambiar de aspecto, controlan la vida de los hombres del nacimiento hasta su muerte. Actualmente, sólo los ifugaos no cristianos se someten a la merced de estas deidades. La mayor parte de estos nativos, especialmente aquellos que han recibido alguna educación, se encuentran liberados de esta práctica, puesto que se han acogido a la fe cristiana durante el comienzo de la década de los sesenta [36].

La sociedad ifugao se ha sometido constantemente a numerosos cambios; el impacto de los regímenes ejercidos en Filipinas por los españoles, los norteamericanos y los japoneses ha repercutido especialmente en aquellas familias que se desplazan de un lugar a otro [37].

[34] *Ibidem*, pp. 21-22.
[35] *Ibidem*, p. 21.
[36] *Ibidem*, pp. 22-23.
[37] *Ibidem*, p. 74.

Muchas ideas se han implantado especialmente en la educación moderna de los ifugaos. Por ejemplo, los funcionarios municipales han legalizado la obligatoriedad de la educación primaria. Los niños son vigilados en las escuelas por agentes de la Policía. Aquellos padres que se niegan a enviar a sus hijos a clases, son multados; los niños en edad escolar sorprendidos repetidas veces fuera del colegio son detenidos en la prisión municipal.

La religión constituye otro aspecto que se ha sometido a ciertos cambios. A pesar de que durante siglos los nativos han adorado a cientos de dioses mayores y menores y a otros espíritus, incluyendo a sus ancestros, ofreciéndoles sacrificios, muchos se han convertido al Catolicismo y al Protestantismo.

Pacientes constructores de innumerables arrozales plantados en dirección al cielo, cantores de antiguos mitos, miembros leales a sus clanes o bien, audaces montañeses, los ifugaos pueden estar orgullosos de su herencia cultural.

El impacto tecnológico y los cambios culturales en la tribu pagana gaddang [38], por *Ben J. Wallace*

La población rural del sudeste de Asia ha entrado rápidamente en contacto con la tecnología moderna y los innumerables beneficios y

[38] El artículo de B. J. Wallace, «Technological Impact and Culture Change Among the Pagan Gaddang» es una reimpresión de «Culture Change in the Philippines», *Studies in Third World Societies*, 1976, Publication n.° 1, pp. 15-28, con permiso del autor. El Dr. Wallace es un pionero en los estudios sobre los gaddang. Su tesis doctoral de 1967 en la Universidad de Wisconsin, en Madison, se titula: *Gaddang Agriculture: The Focus of Cultural and Ecological Changes*, Madison 1967. Otras publicaciones relevantes son: B. J. Wallace, «Gaddang Rice Cultivation: A Ligature Between Man and Nature», *Philippine Sociological Review*, 15 (1967), pp. 3-4 y 114-122; «Pagan Gaddang Spouse Exchange», *Ethnology*, 8 (1969), pp. 183-188. Otro sacerdote-investigador que publicó en fechas anteriores es el padre Godfrey Lambrecht (hermano de Francis Lambrecht). Así, escribió su tesina para obtener el Master of Arts en la Universidad de Santo Tomás, titulada: «The Old Customs of the Gaddang People (An Ethnological Study of the Gaddang Animistic Religion as a Cultural Proof of Their Indonesian Origin)»: (1948). Otros dos artículos de este mismo autor: «The Gaddang of Isabela and Nueva Vizcaya: Survivals of a Primitive Animistic Religion», *Philippine Studies*, 7 (1959), pp. 194-218; «Anitu Rites Among the Gaddang», *Philippines Studies*, 8 (1960), pp. 584-602.

perjuicios que ésta encierra. Los pueblos nómadas de la selva han optado por una vida sedentaria, dedicándose a la agricultura. Los labradores de los cultivos de tala y quema han adoptado el arado; aquellos campesinos cuyos ancestros labraban la tierra mediante el uso de animales de tiro y el arado están aprendiendo técnicas para una agricultura mecanizada. Los otrora centros comerciales rurales se han convertido en pueblos caracterizados por el uso de alimentos enlatados, fertilizantes, la electricidad, cines y radios. Ciertamente, las culturas sufren constantes cambios, sin embargo éstos suelen seguir una marcha acelerada, bajo el impacto de las nuevas tecnologías. En este capítulo pretendemos analizar los cambios culturales y el proceso de modernización de los nativos paganos gaddang, una minoría filipina al encuentro con las nuevas tecnologías.

Los gaddang, paganos tradicionales

Los gaddang habitan el norte de la provincia de Nueva Vizcaya, algunas regiones de la provincia de Isabela y el este de las provincias de las montañas de Ifugao y Bontoc. Por lo general, se encuentran divididos en dos grupos: los paganos y los cristianos.

Los gaddang cristianos (Galang 1935; Lambrecht 1959, 1960), se encuentran concentrados al norte de Nueva Vizcaya y dispersos en Isabela. Los nativos de los pueblos de Bayombong, Solano y Bagabag se consideran pertenecientes a la etnia gaddang. Los nativos de la zona de Santiago-Echagüe se denominan a sí mismos yogad, y los que hablan la lengua gaddang, provenientes de Angadanan, Cauayan y Reyna Mercedes, se autodenominan cagayanos. Esta distinción también es adoptada por los tagalog; el ilocano, el español y el inglés son las lenguas propias de esta región. El censo de 1960 realizado en Filipinas arrojó una cifra de 25.000 cristianos que hablaban la lengua gaddang.

El trabajo de campo sobre el que se basa gran parte de este artículo fue realizado durante los años 1965, 1966 y 1968. Este estudio fue posible gracias al apoyo de los siguientes organismos: el Midwest Universities Consortium for International Activities, Inc., la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica, el Consejo para el Desarrollo Agrícola y la Universidad de California, con sede en Santa Bárbara.

Sin embargo, tomando en cuenta que los gaddang cristianos conviven y se casan entre sí con los ibanag, ilocano, tagalog y otras tribus, esta cifra resulta poco verosímil.

Los gaddang paganos habitan en el valle de Cagayano y en las zonas del este de Ifugao y Bontoc. Su población distribuida en este área es aproximadamente de 2.500 habitantes (Otroyer 1960, Censo de 1960).

A pesar de que las lenguas de los gaddang cristianos y paganos resultan mutuamente inteligibles, sus culturas y formas de vida son distintas entre sí. Los gaddang paganos han mantenido una cultura propia, sin adoptar significativamente las costumbres de los filipinos de las tierras bajas. Por otra parte, los hombres y mujeres pertenecientes a los cagayanos y a los gaddang de Nueva Vizcaya, se consideran filipinos cristianos. Superficialmente resulta difícil distinguir en cuanto a su cultura a los gaddang cristianos de los demás habitantes filipinos que habitan en aquella zona rural. Los gaddang paganos no son considerados «gaddang» por los gaddang cristianos; éstos les denominan «kalingas» y les consideran salvajes peligrosos que habitan en la selva. En resumen, los gaddang cristianos han sido arrastrados por la corriente de la cultura rural filipina, mientras que los gaddang paganos han mantenido su identidad minoritaria.

Cuando a principios del siglo XVII fueron identificados por los españoles como «gaddanes», se encontraban distribuidos por el Cagayan Central y el Cagayan Alto, ocupando aproximadamente el mismo territorio que en la actualidad (véase Beyer 1971; Malumbres 1918; Landor 1904; Aduarte 1640; Herice 1760; Keesing 1962). Según Aduarte (1640: 113):

> Esta tribu siempre fue considerada inferior en su grado de civilización con respecto a las demás, más celosa de su libertad y caracterizada por someter a sus enemigos, puesto que se trataba de una raza que habitaba las montañas más apartadas y salvajes de aquella provincia; poseían un nivel de comunicación y comercio inferior al de las demás tribus, no sólo con los españoles, sino incluso con el resto de los indígenas.

Según este informe, existían algunos gaddang cristianos en aquel momento y, al menos, en alguna ocasión, los gaddang encabezaron

una insurrección contra los españoles. Sus revueltas son descritas a continuación (Keesing 1962: 252):

> Los insurgentes empezaron de inmediato a cometer incontables extravagancias. Se dedicaron a prender fuego a las casas, a beber y a perturbar la paz de los habitantes del poblado. Si alguien oponía resistencia, éstos no dudaban en amenazarles a muerte, apuntándoles el pecho con sus lanzas. Como resultado, muchos les siguieron, motivados por el temor a una muerte instantánea, en espera de mejores tiempos para regresar a la práctica de su religión. Unos pocos lograron ocultarse y descender hasta el río, siguiendo a sus sacerdotes —los insurgentes no cesaban hasta despertar a todas las aldeas de su vecindad—. En calidad de hombres abandonados de la mano de Dios y guiados por el demonio, eran culpables de horribles sacrilegios, destruyendo las imágenes religiosas de las iglesias y profanando los objetos sagrados, cual tribu de bárbaros apóstatas.

Al año siguiente los españoles llevaron «el orden y la paz» a la región. Posiblemente, la dicotomía existente entre los gaddang paganos y los gaddang cristianos comenzó a manifestarse a partir de este momento. Algunos nativos gaddang fueron convertidos al Cristianismo y en 1740, un clérigo (Herice 1740: 130) declaró que «seiscientas personas vinieron a inscribirse a las (clases de adoctrinamiento para las tribus yogad y gaddang)». En 1900, la mayor parte de los nativos gaddang fue convertida al Cristianismo (Beyer 1917; Landor 1904). De acuerdo con Keesing (1926: 336),

> Aquellos 'infieles' que no fueron convertidos y realojados durante el período inicial, estuvieron sujetos a la esfera de influencia del gobierno y de las misiones a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, de manera que actualmente sólo existen muy pocos reductos de nativos paganos, situados en los lugares menos accesibles.

En adelante, nos centraremos en las reservas de gaddang paganos que aún subsisten, a quienes nos referiremos simplemente como 'gaddang' (Wallace, 1970, 1971).

La topografía de la región gaddang se caracteriza por sus numerosas montañas en las que alternan selvas y extensos pastizales, se encuentra irrigada por numerosos ríos y riachuelos. Los asentamientos de

estos nativos están situados generalmente en la proximidad de estas corrientes. En vista de que gran parte de esta zona está cubierta por una vegetación tropical, la tierra más adecuada para el cultivo mediante tala y quema se encuentra en las orillas de estos pequeños ríos. A menudo, la selva que crece en estas zonas alcanza sólo una extensión aproximada de un kilómetro y las riberas son escarpadas, por lo que la tierra disponible para el cultivo resulta menor en extensión que lo que se podría esperar. Esta escasez de tierra para la siembra contribuye, en gran medida, a que los gaddang paganos cultiven excesivamente la tierra. Además, la estación monzónica en esta región consiste en un corto período de dos o tres meses de sequía. Durante la temporada de lluvias, la selva tiene un aspecto exuberante y colorido, sin embargo, durante la temporada de sequía adquiere una apariencia árida y reseca. Según algunos informadores, la fauna salvaje de la región ha sido prácticamente exterminada durante los últimos años. No obstante, aún pueden encontrarse ciervos y jabalíes, civetas malayas, roedores, murciélagos, macacos de rabo largo, aves, cobras, pitones y varanos.

Las reservas gaddang son pequeñas y se encuentran distribuidas por toda la región, generalmente situadas a varios kilómetros de distancia entre sí. La construcción de sus viviendas en la cima de los cerros, rodeadas por la vegetación, permite a estos nativos un cierto grado de privacidad, el acceso adecuado a las tierras de cultivo, así como un mirador desde el cual les es posible dominar los campos. A pesar de que, en algunos casos, los parientes cercanos prefieren construir sus viviendas unas cerca de otras, no existen normas de carácter cultural que establezcan el lugar en el que deben estar situadas. Existe plena libertad para elegir el sitio más adecuado.

Todas las viviendas gaddang poseen una estructura rectangular y están construidas sobre pilotes, sin embargo varían enormemente en forma y tamaño. Algunas alcanzan un área de hasta 15 metros cuadrados y otras, por el contrario, sólo 4 metros cuadrados. En algunos casos, éstas se encuentran un metro por encima del suelo, mientras que en otros, alcanzan entre un metro y medio y seis metros de altura. Todas las casas están cubiertas por techos de paja y sus paredes consisten de cañas de bambú trenzado. El acceso a los materiales de construcción está relacionado, en cierta medida, con la propia construcción, sin embargo, es el resultado de la habilidad del constructor y su interés por realizar una construcción «de calidad». Los gaddang argumentan

que las casas de dimensiones reducidas son de carácter temporal, pero en realidad, muchos nativos gaddang nunca alcanzan a construir casas más grandes y duraderas. El hogar puede estar situado en cualquier rincón de la casa, aunque, por lo general, se encuentra a la entrada. Canastas, colchones, jarrones para el agua, baúles de madera utilizados para guardar prendas de vestir y valiosos abalorios y gongs, así como algunos objetos religiosos, son los artículos que se encuentran en una casa.

Al igual que en muchas sociedades del sudeste asiático, la división del trabajo entre los gaddang paganos no está claramente definida. Sólo los hombres se dedican a la caza, derriban altos árboles del bosque y construyen casas y graneros, sin embargo, las tareas domésticas son compartidas por ambos sexos. Por ejemplo, hombres y mujeres pescan utilizando cañas, atrapan cangrejos y mariscos en las corrientes, trabajan los campos y recogen plantas silvestres. Las mujeres realizan la mayor parte de las labores de cocina, aunque resulta muy común encontrar a los hombres asistiéndoles; en muchos casos, éstos asumen este trabajo por completo. Los niños ayudan a sus padres en las tareas cotidianas; a medida que van creciendo, asumen cada vez más responsabilidades de carácter económico. Los gaddang paganos atraviesan constantemente dificultades económicas, por lo cual es indispensable la estrecha colaboración entre las personas que habitan bajo un mismo techo, con el fin de evitar los períodos de escasez de alimentos.

Una pequeña parte de la economía de los gaddang paganos está basada en la caza, la pesca, la recolección y la venta ocasional de mimbre o bambú a los filipinos de las tierras bajas. Sin embargo, durante la mayor parte del tiempo, estos nativos trabajan la tierra para su subsistencia, utilizando el método de tala y quema. Dividen el año agrícola en dos estaciones: la estación «del cultivo del arroz», que abarca de julio a diciembre, y la correspondiente a «otros cultivos», que se extiende de enero a julio. Durante la primera estación, el arroz constituye el cultivo principal y, durante la segunda, lo es el tabaco, que ha sido recientemente adoptado por los gaddang. No existen diferencias significativas entre las actividades relacionadas con el cultivo de las dos estaciones, o con aquéllas descritas por Geddes (1954), aplicadas a los Land Dayak de Sarawak. Durante todo el año, se realizan cultivos de carácter secundario mediante la tala y la quema, en la localidad y sus alrededores. Los productos secundarios más comunes son las bananas,

los guisantes, las judías, la calabaza, el tomate, la berenjena y la caña de azúcar.

Los gaddang paganos, tal como lo hemos mencionado con anterioridad, tienden a sobreexplotar la tierra. Un gran número de campesinos del sudeste asiático que practican la tala y la quema, despejan la zona, proceden a cultivarla y, por último, la dejan reposar en barbecho antes de volver a sembrar. Muchos gaddang paganos trabajan una misma tierra durante tres o cuatro años consecutivos y, dado que el suelo tropical es pobre, sus minerales y nutrientes se agotan rápidamente. Además, los gaddang paganos cultivan el tabaco, que, por otra parte, absorbe estos minerales en grandes cantidades. Según la información que he obtenido acerca de las comunidades gaddang, la producción del arroz cayó por encima de un 25 por ciento en el transcurso del primer al segundo año. Esta caída se incrementó considerablemente entre el tercer y el cuarto año.

No resulta económico cultivar un mismo terreno durante cuatro años consecutivos, puesto que, transcurrido dicho período, la fertilidad ha mermado a tal grado, que sólo será posible encontrar pasto. La tala y la quema en los terrenos cubiertos de pasto resulta casi imposible. Esto significa que los gaddang paganos deben trasladarse cada cierto número de años a un nuevo lugar, en vista de que prefieren vivir cerca de sus cultivos. Cierto día, pregunté a uno de mis informadores la razón por la cual insistían en cambiar de lugar cada cuatro o cinco años, a lo que respondió: «Siempre aparece el cogon». El cogon es, por supuesto, la infame hierba del sudeste asiático denominada *Imperata cylindrica.* Su respuesta constituyó una explicación suficientemente clara de la movilidad generalizada de los gaddang paganos. Sin embargo, me gustaría añadir una explicación más profunda: los gaddang paganos se aferran a la tradicional creencia de que siempre existen nuevas tierras para el cultivo.

Los gaddang paganos poseen unos lazos de parentesco y una concepción bilateral de la descendencia, los cuales constituyen importantes atributos sociales capaces de unir a toda la población gaddang. La familia es la unidad social de mayor importancia, en donde se incluyen todos los individuos que habitan bajo un mismo techo. Puede tratarse de un núcleo familiar, sin embargo, alberga también a los parientes mayores que han enviudado, o bien, hombres ancianos e hijos casados con su descendencia. La unidad familiar está constituida de una ma-

nera lo suficientemente flexible, que da cabida a casi cualquier individuo que posea algún lazo de parentesco con la misma. Los lazos de parentesco de un individuo de la comunidad gaddang incluyen a todos los descendientes de sus bis-bis-bis-bisabuelos, extendiéndose de forma lateral hasta alcanzar a los primos de quinto grado. Pero, debido a los escasos conocimientos de los gaddang sobre la genealogía, muy pocos son capaces de distinguir incluso a sus primos de tercer o cuarto grado. El matrimonio entre los primos de segundo grado está admitido dentro de la sociedad pagana gaddang. La unidad familiar se responsabiliza por completo de su bienestar económico. En los convenios laborales de carácter recíproco, los lazos de parentesco no son más importantes que los lazos de amistad. Considerando un caso en el que una mujer anciana es la responsable del mantenimiento de una unidad familiar, no está exenta de sus labores domésticas y agrícolas. Sin embargo, sus parientes o sus amigos le brindan asistencia en los trabajos más difíciles.

Los lazos de afinidad y parentesco vinculan hoy en día pequeñas comunidades gaddang, conformando una red que podría denominarse «el gran área gaddang». La importancia del parentesco radica en que cada pariente está obligado a proporcionar techo y alimento a los viajeros con quienes están relacionados. Durante la época en la cual se practicaba el corte de cabezas con gran asiduidad, el parentesco era, probablemente, más importante debido a las matanzas, la venganza y el odio hereditario resultante. Los parientes se aliaban entre sí con el fin de protegerse y planear su venganza.

Desde la Segunda Guerra Mundial, los gaddang paganos han dejado de cortar cabezas de manera sistemática, sin embargo, esta práctica constituye un importante tema de conversación y, generalmente, manifiestan su temor por internarse en aquellas regiones en donde no tienen parientes. Considero que este temor característico de la región resulta de gran interés. Los gaddang paganos que habitan al sur afirman que los gaddang paganos del norte continúan cortando cabezas y éstos, a su vez, aseguran que los primeros constituyen furibundos cortadores de cabezas. Aquellos que residen en las montañas no se temen unos a otros en la misma medida en la que los habitantes de las tierras bajas tiemblan ante la sola mención de los gaddang paganos y los habitantes de las montañas en general. En más de una ocasión, los habitantes de las tierras bajas me advirtieron que resultaba sumamente pe-

ligroso internarse en las montañas y, en muchas ocasiones, los funcionarios del gobierno intentaron asignarme agentes de la Policía filipina durante mis excursiones. Además de la identidad cultural y lingüística, así como de los lazos de parentesco, la gran región gaddang se encuentra estrechamente ligada por una serie de pactos de paz que las distintas comunidades realizan con el fin de protegerse.

Hace una generación, el casamiento entre menores de edad resultaba una práctica más habitual que hoy en día. Actualmente, un joven procede a elegir a una chica y, si ella emite su consentimiento, un emisario —generalmente, un hermano o primo de los padres del varón— prepara el matrimonio. Tomando en cuenta que los jóvenes varones y mujeres reciben parte de su herencia al contraer matrimonio, la labor principal del emisario consiste en negociar la dote que el varón debe ofrecer a los padres de la chica, así como la herencia que cada uno de ellos deberá recibir de sus respectivos padres. La dote de la novia, por lo general, consiste inicialmente en un ajuar matrimonial de considerable valor, al menos equivalente a tres carabaos en términos gaddang. En teoría, tanto los padres del varón como de la chica contribuyen en igual número de cerdos, carabaos, prendas de vestir y joyas, cuya totalidad constituye la herencia otorgada en el matrimonio. La riqueza se cuantifica según el número de posesiones, de manera que, en aquellos casos en que los prometidos provienen de familias con distinto número de bienes, el emisario deberá proceder a la negociación.

La ceremonia matrimonial, a pesar de ser de carácter secular, constituye un rito elaborado. Un gran número de invitados consumen considerables cantidades de comida y vino, participando, a la vez, en los bailes. La pareja de novios no es sometida a ningún tipo de ceremonia de carácter formal; éstos son los invitados de honor, a quienes se invita a bailar públicamente ante los invitados; sin embargo, no están obligados a emitir ningún tipo de juramento ni a participar en ningún tipo de ritual.

Después del matrimonio, la pareja reside por lo general en la comunidad de los padres de la esposa por espacio de un año, aproximadamente, de manera que el marido pueda prestar un servicio obligatorio a sus suegros. La pareja de recién casados construye su propia casa y, posteriormente, puede escoger el lugar en el que desea instalarse. Transcurrido un año de matrimonio, aun cuando no existan hijos en

este vínculo, la pareja constituye por sí sola una unidad familiar y es, por tanto, responsable de su propio bienestar económico.

Los gaddang paganos practican una suerte de matrimonio temporal, el *solyad* o «intercambio matrimonial». En este caso, dos parejas distintas proceden a intercambiar artículos de valor, comparten una pequeña ceremonia, así como una terminología que designa a ambas parejas y sus respectivos hijos. Para dar una explicación parcial acerca de la razón por la cual los gaddang practican el intercambio entre las parejas, podríamos argumentar que esto se debe a su relación con la naturaleza y a la importancia que le otorgan a los lazos de parentesco. El cultivo por tala y quema, tal como lo practican los gaddang, hace necesario en términos ecológicos distribuir a la población en un territorio relativamente extenso. Los lazos de parentesco artificiales del sistema *solyad* amplían las obligaciones de carácter social y contribuyen a preservar la unidad grupal a pesar de las distancias geográficas existentes entre estos nativos (véase Wallace 1969).

Para los gaddang paganos, el universo constituye un lugar enormemente hostil y precario, plagado de todo tipo de peligros: la hambruna, las rencillas familiares, la decapitación, los demonios, las maldiciones, así como la existencia de espíritus malignos causantes de enfermedades y muerte, capaces de crear la incertidumbre. La mayor parte de las profecías provienen de los ataques a los animales, especialmente las aves, los reptiles y las serpientes. Cierto día realicé una excursión por espacio de ocho horas junto con cinco compañeros gaddang y, a dos horas de distancia de nuestro destino, nos detuvimos a descansar en una casa. Al disponernos a reanudar nuestro viaje, apareció una lagartija y un niño estornudó. Inmediatamente, mis compañeros colocaron sus bultos en el suelo y se sumieron en una acalorada discusión. Finalmente, decidieron que no era conveniente continuar debido a la maldición —en este caso, se trataba de dos maldiciones—, que indicaba que podían azotarnos las peores calamidades, o al menos a uno de nosotros, antes de alcanzar nuestro destino. Por esta razón, continuamos nuestro viaje a la mañana siguiente.

Existen espíritus malignos capaces de producir ceguera, otros, capaces de invadir las aldeas durante la noche y asustar a los habitantes, causándoles dolor y muerte y algunos que son incluso capaces de comer carne humana. Sin embargo, es importante destacar que estos peligros provienen de aquello que los gaddang denominan «el mundo te-

rrenal». Después de morir, su espíritu se dirige al «mundo ulterior de las alturas», un territorio que, según lo describen algunos, es muy similar al mundo real. De esta manera, las almas de los muertos no asustan a los vivos, y son invitados a ciertas fiestas y ceremonias, en donde comparten la comida. Los verdaderos peligros residen en el mundo terreno.

Con el fin de asegurarse una forma de vida provechosa, todos los nativos gaddang atraviesan siete ritos en su vida, de manera individual durante la infancia y, de forma colectiva —en el seno del núcleo familiar— con el matrimonio. El primer rito tiene lugar en la pubertad, el segundo, en el momento en que un hombre y una mujer deciden construir su casa (y, por supuesto, formar un hogar), y los restantes se celebran cada cinco o siete años a lo largo de sus vidas. De forma progresiva, su grado de elaboración y coste van en aumento. La celebración de los ritos garantizan a las personas y a sus familias una vida larga y sana y, a su vez, procuran disminuir los infortunios. Por otra parte, representan un intento del hombre por generar relaciones armoniosas con los elementos sobrenaturales, así como de crear un sentimiento de certidumbre. Además, estos ritos contribuyen a adquirir un mayor estatus entre los gaddang (ante todo, por la demostración de riqueza que esto implica) y a fomentar las relaciones sociales entre sus miembros.

Por otro lado, los estímulos al cambio tuvieron lugar gracias al contacto con los cristianos de las tierras bajas y con el cultivo del arado. El impacto de estos estímulos en la cultura gaddang resulta difuso y complejo, y en la parte restante de este capítulo nos dedicaremos a analizar estos cambios atribuibles a los factores antes mencionados, que ocurrieron en un corto período de tiempo, aproximadamente en diez años (véase Wallace 1970). Los estudios posteriores revelarán la gran importancia del cambio cultural entre los gaddang paganos.

Un sistema de cultivo basado en la tala y la quema refleja la existencia de un ecosistema general, mientras que un sistema de cultivo basado en el arado refleja la existencia de un ecosistema especializado.

Allí donde los gaddang adoptaron el uso del arado para las tareas agrícolas, su sistema económico experimentó una considerable modificación. Inicialmente, se requiere una inversión mayor para realizar un tipo de agricultura que incluya la roturación de las tierras, que la que se precisa para una clase de cultivos de tala y quema. En este sentido,

se necesitan carabaos, arados, yuntas y aperos de labranza. El nivel de producción de vegetales supera las necesidades del consumo interno, razón por la cual deben ser vendidos. Así, se ha desarrollado un mercado activo. Cuando los gaddang tienen una mala cosecha, deben entrar en tratos con los prestamistas. Puesto que el arroz, el maíz o el dinero en efectivo a menudo se prestan al cien por cien de interés, el agricultor gaddang puede encontrarse endeudado eternamente.

Los cambios tecnológicos están teniendo impacto en otros aspectos de la organización social gaddang. Los asentamientos de granjeros son de mayor tamaño y de carácter más permanente que aquellos que poseían las comunidades seminómadas de los agricultores de tala y quema gaddang. Los lazos de matrimonio son similares en ambas comunidades, pero existe una tendencia a la endogamia en las comunidades que utilizaban el arado, debido a la necesidad de conservar las tierras, así como a las importantes inversiones que se debían efectuar en recursos productivos. Los principios generales de parentesco, los tratados de paz y los contratos comerciales son, esencialmente, equivalentes en ambas comunidades.

La alteración más notable es aquella que ha tenido lugar en lo que respecta a la independencia relativa de la vivienda unifamiliar. Aún esta unidad es responsable de todo aquello que atañe a su bienestar económico, pero se ha desarrollado una serie de nuevos lazos de interdependencia entre las demás unidades familiares de la comunidad. Lógicamente, las relaciones de interdependencia económica difieren notablemente de la autosuficiencia productiva que fue ejemplificada al hablar de las comunidades agrícolas nómadas.

Las nuevas necesidades de mano de obra y capital por parte de la agricultura de arado provocaron una reducción considerable de la efectividad de la vivienda unifamiliar como unidad económicamente productiva. La dominación masculina reemplazó a la mujer como fuerza laboral, básicamente tan productiva como el hombre. Una familia, a menos que poseyese riquezas y un buen número de hijos mayores, no puede cultivar mediante el uso de los carabaos y los arados de forma tan eficiente como puede hacerlo con los métodos de tala y quema. Para realizar esta clase de cultivos de forma que resulte efectiva, se necesitan muchos hombres arando el campo al mismo tiempo. De esta manera, la plantación de maíz se realiza con mayor efectividad si intervienen en la misma más de una familia. Por lo tanto, dos o más

familias a menudo reúnen sus recursos materiales y de mano de obra con el propósito de desarrollar un sistema de cultivos más productivo. Las decisiones relacionadas con el trabajo comunitario dependen directamente de los lazos de parentesco. Claramente, los cambios en la tecnología agrícola se reflejan de forma manifiesta en la organización social. Sin embargo, no hay duda de que estos cambios iniciales conducirán a nuevas transformaciones en el transcurso de la próxima década.

Los gaddang paganos, que realizaban una agricultura que incluía el uso del arado, adoptaron el Cristianismo de forma gradual. En su mayor parte, los ritos y las creencias religiosas de los gaddang que utilizan el arado y la de aquellos que cultivan según el método de tala y quema, son muy similares. Sin embargo, cabe destacar dos cambios muy significativos: (1) a menudo, resulta difícil hallar objetos religiosos en las viviendas y (2) Dios se convierte en un concepto central para los gaddang.

Teóricamente, una vivienda de un gaddang pagano es un templo; sin embargo, pierde su carácter supranatural si no está acompañada de ciertos objetos religiosos domésticos (por ejemplo, ropajes ancestrales de carácter especial, una simple escultura, trozos de bambú y mimbre, etcétera). En muchos casos, las viviendas de las comunidades agrícolas gaddang que utilizan el sistema del arado carecen de esta clase de objetos religiosos. Si los *unting* o los objetos religiosos permanecían dentro de la vivienda, sus ocupantes se veían imposibilitados para comer pescados de río o maíz. Hacer esto podría suponer romper el sortilegio de la casa y potencialmente podría provocar que alguno de sus habitantes enfermara gravemente. Los peces y el maíz son alimentos básicos para las tribus que practican la agricultura del arado. Con el propósito de evitar romper el sortilegio, los objetos fueron alejados del interior de las casas. He aquí un caso en donde el pragmatismo económico puede conducir al abandono de un importante valor de carácter cultural.

Finalmente, existe una vía importante mediante la cual el Cristianismo se introdujo en ciertas comunidades gaddang que practicaban la agricultura del arado, que supuso la modificación de los tradicionales conceptos de los gaddang paganos del *anitu* y el Nanolay (importante deidad gaddang). Ambos conceptos continúan existiendo, de alguna manera, en el concepto cristiano de Dios. En más de una ocasión, en

la comunidad agrícola gaddang que emplea el arado se responde a la pregunta «¿Quién es Nonolay?», de la siguiente manera: «Nanolay es Dios». Tradicionalmente, «Ruego a Nanolay» constituye una afirmación pagana de carácter impropio realizada por los gaddang. La petición correcta es «Ruego a anitu». Este cambio puede ser ilustrado mediante la siguiente plegaria conservada en la comunidad gaddang que practica la agricultura del arado:

> *yo alakundakami ama a jos si langit ta awan takit ana awanmatsay.*
> Ayúdanos padre Dios en los cielos y líbranos de las enfermedades y la muerte.

Jos se deriva del término castellano *Dios*, utilizado tanto por los ilocanos como por los cagayanos, que habitan en los valles de Cagayán, para nombrar a la deidad. *Lagnit* significa «arriba» en ilocano, lo cual también se identifica con el cielo. Asimismo, la expresión *ama a jos* («Dios padre»), guarda la misma importancia. La imagen patriarcal de Dios no constituye un concepto original de los gaddang. Ciertamente, los conceptos de *anitu* y Nonolay han sido modificados con el fin de ajustarse a las creencias cristianas profesadas por sus vecinos ilocanos y cagayanos. A ciencia cierta, no se sabe si estos cambios tuvieron lugar con anterioridad o posterioridad al empleo del arado por parte de los gaddang paganos y, simultáneamente, el establecimiento de relaciones con los cristianos de las tierras bajas. En todo caso, cabe señalar que estos cambios no afectan, generalmente, a los paganos gaddang que practicaban la agricultura nómada.

¿Perspectivas futuras?

En las últimas líneas de este capítulo he hecho un análisis descriptivo de la cultura «tradicional» de los gaddang paganos, en relación con la agricultura nómada y los actuales cambios generados por la adopción de nuevas técnicas agrícolas. Estoy en condiciones de realizar una evaluación de aquello que aguarda en el futuro a los gaddang paganos, así como a otras tribus similares que habitan las Filipinas y el sudeste asiático. Para los puristas, «...quienes consideran la cultura de forma impersonal sin realizar ninguna clase de juicios, en la creencia de que

esta actitud constituye una práctica de carácter más 'científico'» (Erasmus 1961: 314), efectuar conjeturas acerca del curso futuro de los acontecimientos puede parecer una especulación periodística. Sin embargo, en este caso concreto, prefiero anteponer una actitud más «artística» a un análisis puramente «científico» (cf. Erasmus 1961: 311-15).

A medida que se construyen más y más carreteras en el norte de Luzón, aumenta la cantidad de marginados que tratan de buscar sus medios de subsistencias en la región habitada por los gaddang paganos, trayendo consigo el Cristianismo, la educación, las radios de transistores, una economía monetaria y un nuevo sistema político. Cuando esto ocurra —y todo parece indicar que no será dentro de muchos años, puesto que la existencia de buenas vías de comunicación favorece el desarrollo de la economía nacional—, las comunidades gaddang que practican la agricultura de tala y quema experimentarán cambios para siempre. Es posible que muchos nativos gaddang marchen en busca de tierras llanas, adopten el arado y sigan los pasos de los habitantes de Cabanuangan. He presenciado este fenómeno en una serie de comunidades gaddang y entre los nativos de ciertas tribus ilongot, situadas igualmente al norte de Luzón. Existe, sin embargo, otra posibilidad para los gaddang, especialmente aquellos que habitan en las montañas del norte de las tierras gaddang, que consiste en la irrigación de terrazas de cultivo en la ruta que conduce a las regiones del norte, habitadas por sus vecinos kalinga. A pesar de que estas terrazas, que han servido para el cultivo del arroz en la región Bontoc-Ifugao, resultan de una sorprendente belleza —hasta tal punto que se ha llegado a afirmar que constituyen la octava maravilla del mundo—, es posible la creación de terrazas sobre las extensas laderas en un período relativamente corto. Los informadores de Dozier (1966: 25) aseguraron que la irrigación de las terrazas fue iniciada en el norte de Kalinga en memoria de los ancianos. Eggan (1954, 1960) y Keesing (1962) sostienen que la agricultura de regadío en las terrazas se inició recientemente en dicha región, probablemente durante los primeros contactos con los españoles. Con anterioridad al cultivo en las terrazas de regadío, los habitantes de las montañas del norte de Luzón se dedicaron al cultivo de tubérculos. Sin duda, la agricultura de tala y quema precedió la irrigación de los cultivos. Los gaddang cuentan con la posibilidad, si lo desean, de aprender las técnicas de irrigación de las terrazas, practicadas por sus «parientes» de las montañas. De esta manera, podrían cultivar arroz de

regadío o bien, proceder a la construcción de carreteras con el fin de comercializar sus vegetales en sus terrazas de cultivo. En los últimos años, las terrazas dedicadas a la producción de vegetales para el comercio han resultado de gran aceptación en ciertas zonas del norte de Luzón. Si existiese la posibilidad de que los gaddang adoptasen las terrazas para el cultivo, estarían completando un ciclo —la transición de la tala y quema al cultivo mediante la irrigación de terrazas— que tuvo lugar inicialmente en otras culturas al norte de Luzón hace varios siglos. Independientemente del curso que adopte la práctica de cultivo de tala y quema, resulta razonable considerar que la cultura de esta tribu, así como su entorno físico, sufrirán drásticos cambios durante los próximos años.

Para aquellos gaddang que han adoptado recientemente el cultivo de secano, su elección primordial se centra, por una parte, en iniciar la siembra de arroz de regadío (característico de los arrozales de las tierras bajas) o bien, continuar con la práctica de la agricultura de secano. Ciertamente, podían desarrollar ambos sistemas a un tiempo. En el valle de Cagayán, si se es propietario de una superficie menor a dos hectáreas, el arrozal constituye el principal medio de subsistencia. Puesto que los gaddang paganos tienen poca experiencia en comparación con los ilocanos, los tagalogs y los cagayanos, así como otros agricultores de las tierras bajas, probablemente continuarán siendo pequeños propietarios por espacio de muchos años. Hay tierras suficientes disponibles en el Valle de Cagayán, pero las tierras convenientemente irrigadas —del tipo necesario para producir beneficios— resultan más difíciles de encontrar. Por tanto, no soy de la opinión de que los gaddang que practican la agricultura del arado opten por la agricultura del arrozal. Para hacer esto de forma satisfactoria, se requeriría un programa educacional de carácter sistemático, así como un subsidio gubernamental. Teóricamente, podrían adoptar directamente las formas propias que impone la agricultura mecanizada, pero esto es tan probable como que trabajen para la General Motors. Dadas las condiciones de su entorno y de su tecnología, el futuro económico de los gaddang paganos que se dedican a la agricultura del arado puede basarse en la continuación de la práctica de la agricultura de secano. De continuar así, se verán implicados en un proceso evolutivo que viene desarrollándose por espacio de varios siglos en el valle de Cagayán.

Buhid Mangyan [39]

Historia

La evolución histórica de los buhid mangyan comprende tres períodos diferentes. La hispanización y la «cristianización», la colonización norteamericana y la República de Filipinas. A través de estos tres períodos, los buhids padecieron hostigamientos, la explotación y los efectos de la burocracia. Estas facetas de su propia historia han influenciado profundamente la cultura y la sociedad buhid.

Los españoles colonizaron Mindoro en 1570. Los *conquistadores* españoles instauraron un régimen militar que afectó profundamente a las estructuras tradicionales de estos nativos. Los colonizadores introdujeron el sistema de la *encomienda* con el propósito de «obtener los excedentes en forma de tributos de manera tal que esto no interfiriera con las relaciones reales de producción». Este pernicioso sistema comprendía al rey, el *encomendero,* los nativos y los *frailes.* El rey nombraba al encomendero con el propósito de que éste obtuviese tributos de los

[39] La Dra. Violeta López-Gonzaga, de las islas, es una autoridad sobre los buhid mangyans. Reconozco mi gran deuda hacia ella en esta revisión de su excelente libro: *Peasants in the Hills*, 1983. Su libro promete ser un clásico en su campo. Toda la información básica, así como las interpretaciones y las citas proceden del libro de López-Gonzaga. Otros investigadores importantes que han publicado sobre los grupos étnicos en Mindoro son Harold C. Conklin y José Maceda. Las publicaciones de Conklin sobre los hanunoo son: H. C. Conklin, «Bamboo Literacy in Mindoro», *Pacific Discoverer*, 2 (1949), pp. 4-11; «An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture», *New York Academy of Sciences*, 17 (1954), pp. 133-142; *The Relation of Hanunoo's Culture to the Plant World*, Yale University, 1954; «Hanunoo Color Categories», *Southwestern Journal of Anthropology*, 18 (1955), pp. 339-344; «Hanunoo Music from the Philippines: Cultural Background», *New York Ethnic Folkways Library Album*, (1955); «A Day in Parina», en J. B. Casagrande, ed., *In the Company of Man*, New York, 1960; «Maling, a Hanunoo Girl from the Philippines», en J. B. Casagrande, ed., *In the Company of Man*, New York, 1960; «The Study of Shifting Cultivation», *Current Anthropology*, 2 (1961), pp. 27-61; J. Maceda de la Universidad de Filipinas publicó junto con Conklin «Hanunoo Music from the Philippines: The Music» en H. C. Conklin *Hanunoo Music from the Philippines*; (1950), pp. 10-20. Conklin ha escrito asimismo: H. C. Conklin, Hanunoo Agriculture: A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines, *Forestry Development Paper* n.° 12, Naciones Unidas, 1957. Entre otros investigadores que han efectuado estudios en Mindoro son Rubén Martínez, de la Universidad de Filipinas, Manila; Yasushi Kikuchi, Masaru Miyamoto, Anton Postma.

nativos. A cambio de los tributos, el encomendero proporcionaba protección militar, propagaba las tradiciones hispánicas y promovía el Catolicismo entre los nativos. Los frailes utilizaban los tributos recaudados por el encomendero para sufragar los gastos correspondientes a sus misiones y para su propia manutención. Este sistema de explotación perdió finalmente su influencia. Hacia finales del siglo XVII, los frailes introdujeron una nueva forma de orden social para los nativos: las *reducciones.*

En el transcurso de la dominación española, existían una serie de *cabeceras* o pequeñas colectividades tales como los barangays, organizados con el propósito de facilitar la conversión de los nativos. Estos esfuerzos continuados por cristianizar a los mangyan contrariaba enormemente a estos últimos. Así, los buhid mangyan intentaron conservar su propia identidad, aun convirtiéndose al Catolicismo. Según lo que refiere López-Gonzaga:

> ...los propios frailes se enteraron de que los cristianos de las tierras bajas no tenían especial interés en que se instalaran allí, ya que los nativos les resultaban de mayor utilidad si permanecían en su ignorancia, ... podían enviarles a los bosques en busca de cera de abeja o bien emplearlos como esclavos en sus explotaciones agrícolas [40].

Los españoles se aprovecharon una y otra vez de las instituciones que habían establecido con el supuesto propósito de mejorar las condiciones de vida de los nativos. López-Gonzaga concluye que:

> Resulta posible extrapolar el modelo de las relaciones de dependencia de Franklin, por ejemplo, en lo que respecta a la cadena de explotación que se extiende desde las cabeceras, atravesando los *barrios* y alcanzando las colinas [41].

Los colonizadores estadounidenses comprendieron el valor de la investigación social en lo referente a la administración colonial. En este sentido, crearon la Oficina de las Tribus No-Cristianas (BNCT), con el propósito de investigar y comprender las diferentes culturas de los pue-

[40] *Ibidem*, p. 22.
[41] *Ibidem.*

blos autóctonos. Estos estudios tuvieron a un tiempo repercusiones positivas y negativas. Los norteamericanos comprendieron mejor a los nativos, pero esto también facilitó la explotación de los mangyans.

Durante el primer período de la colonización estadounidense, la presidencia de aquel país creó un departamento burocrático llamado «Comisión Filipina», cuyo cometido consistía en gobernar las islas en el transcurso de la transición entre el gobierno militar y el civil. El nuevo régimen creó reservas y los «grupos paganos» fueron físicamente apartados de los denominados «filipinos». Al mismo tiempo, el secretario del Interior administraba los órganos de gobierno de los propios nativos.

> Estructuralmente, los norteamericanos establecieron una forma de gobierno para los mangyans que supuso la creación de una cadena jerárquica que tenía su inicio en determinados habitantes de las tierras bajas, quienes supervisaban los asuntos concernientes a los mangyan. Los mangyan no tuvieron la oportunidad de gobernarse a sí mismos; en efecto, fueron controlados por gentes procedentes de la ciudad, lo cual suponía, con frecuencia, la existencia de toda clase de abusos [42].

El maltrato y los abusos supusieron la aparición de un sentimiento de hostilidad entre los nativos y los norteamericanos y, por consiguiente, el catastrófico fin de estas comunidades. En general, la ayuda y la protección prestadas por los norteamericanos a los mangyans y otras tribus constituyeron factores positivos a la vez que negativos para estos nativos.

> La contradictoria política proteccionista de los norteamericanos hacia los mangyans, que los relegaba a una posición inferior en relación con los grupos cristianos dominantes, alentó a los emprendedores emigrantes de las tierras bajas a explotarles... [43].

Los filipinos obtuvieron su independencia de los Estados Unidos en 1946. El nuevo gobierno impulsó la industria en las regiones montañosas. El régimen dio más importancia al crecimiento industrial del

[42] *Ibidem*, p. 34.
[43] *Ibidem*, p. 39.

país que a una mejora en las condiciones de vida de sus habitantes. Al igual que sus predecesores, la República de Filipinas organizó colectivos para asistir a las comunidades mangyans. De la misma manera que en el pasado, estos nativos fueron víctimas de la explotación. La Comisión para la Integración Nacional (CNI) adquirió un carácter legal con el propósito de supervisar el progreso de estas comunidades. La CNI presentó ventajas y desventajas como entidad gubernamental; algunos representantes locales contribuyeron a fomentar una imagen nociva de esta organización. Se llegó a afirmar que «algunos agentes de la CNI enviados a las comunidades mangyans cometieron fraudes y traicionaron a este organismo». Por diversas razones, la CNI fue disuelta y sustituida por la Asistencia Presidencial para las Minorías de la Nación (PANAMIN).

Durante el régimen marcial, la PANAMIN administró estas comunidades rurales y, al igual que la CNI, la PANAMIN constituyó un éxito y un fracaso al mismo tiempo, dependiendo de los distintos puntos de vista. La PANAMIN, por su parte, prometió preservar las tradiciones de los nativos.

> A pesar de manifestar su respeto por las tradiciones de estas comunidades, la PANAMIN ha puesto en práctica una política contradictoria al introducir cambios fundamentales en los asentamientos principales... Al mismo tiempo, medios de producción tales como excavadoras, tractores y fertilizantes fueron incluidos en el proyecto agrícola de esta organización [44].

Demografía

Mindoro, tierra de los *buhid mangyan,* es la séptima isla de Filipinas en extensión. Está situada al sur de Manila y suele incluirse en el grupo de islas de Palawan, dadas sus características geográficas. Los buhid ocupan un área de 48 por 56 kilómetros. La atmósfera en esta región es, por lo general, bastante húmeda, con altas temperaturas y numerosas precipitaciones. La tierra es accidentada y montañosa y se

[44] *Ibidem*, p. 53.

caracteriza por una arcilla de coloración grisácea y marrón, en algunos casos. Al parecer, existen varios yacimientos minerales en dicha región.

La denominación «buhid», utilizada por estos nativos para identificarse, significa literalmente en su lengua «tierra alta» o «colina». Dicho nombre constituye una inmejorable descripción de su hábitat. La población buhid es de 6.000 habitantes (cifra estimada en 1977), que corresponde a un incremento del trescientos por ciento desde 1953. Un 43,4 por ciento de la población total buhid es menor de quince años y la población masculina es mayor que la femenina aproximadamente en una relación de dieciocho a uno, o en un 9,6 por ciento. Los buhid contraen matrimonio generalmente a la edad de catorce años y, la mayoría, ya están casados a los dieciséis. Las causas de mortalidad entre estos nativos son la bronquitis, la tuberculosis y otras infecciones pulmonares. Aproximadamente un 85 por ciento de la población padece de tuberculosis.

Organización social

La unidad familiar, el matrimonio y las agrupaciones «suprafamiliares» constituyen las unidades sociales básicas de la cultura buhid. La sociedad mayoritaria de Filipinas ha influido en los cambios que han afectado algunos rasgos característicos de la sociedad buhid.

La unidad familiar *talanahan* representa «la unidad doméstica básica de producción y consumo». Sus miembros comparten los mismos alimentos, sin embargo no habitan necesariamente bajo el mismo techo. El *talanahan* está formado, por lo general, por padres e hijos solteros, o bien, por parejas sin hijos. La distribución de la vivienda es muy simple: el *balay* (casa) consta de una habitación dividida según las actividades principales de la familia, así como de un *dafugan* (horno). Los buhid tienen muy poca privacidad, invitando a cualquier persona al interior de sus hogares.

Son muy permisivos en lo que respecta a los ritos de iniciación y los ritos matrimoniales. Las manifestaciones amorosas tales como las serenatas y los poemas dan inicio al cortejo. En caso de existir una fuerte atracción mutua entre dos jóvenes, éstos proceden a dormir juntos en lechos separados (y finalmente, en el mismo lecho). Este período se extiende por espacio de una semana y si la pareja no manifiesta

haber tenido malos sueños durante la noche, una conversación formal *(tultulan)* acerca de la relación (entre los progenitores de ambos) finaliza el período de cortejo. Si algún miembro de la familia alberga resentimientos hacia otros miembros, se realiza el *fangafiyan* (restablecer la buena voluntad), con el fin de allanar las diferencias existentes entre ambos. Los lazos matrimoniales no sólo vinculan a la pareja en cuestión, sino que incluye a ambas familias.

Independientemente de los vínculos familiares, los buhid reconocen a los *kaiban* (afinidades personales). «En un sentido más amplio, esta denominación no sólo se aplica a las relaciones de consanguinidad, sino que incluye todas aquellas personas con quienes mantienen relaciones cotidianas». Los miembros del *kaiban* propio de un individuo no pertenecen necesariamente a su familia. Puede tratarse de estrechas amistades o vecinos, así como de otras personas a quienes ellos consideren necesarios para su bienestar. En el caso de necesitar la ayuda de otros, puede contar inicialmente con sus *kaiban.* «Los lazos personales establecidos en el seno de estas comunidades pueden considerarse un sistema de seguridad social que demuestra su mayor efectividad si el individuo en cuestión persigue fines de carácter específico».

Otra agrupación social consiste en el *garakbangan* (la vecindad). Este concepto es similar al *kaiban,* en donde sus miembros se brindan mutua asistencia. Se trata tanto de amistades como de parientes. Estos vecinos normalmente se encuentran «a una distancia en la que pueden llamarse unos a otros de viva voz». La única diferencia entre este grupo social y el *kaiban* consiste en que las relaciones con los primeros son menos estrechas.

Uno de los roles más especializados en la tradición buhid es el que cumplen los *fangayatan,* que representa una suerte de experto «legal». Su misión consiste en realizar el *tultulan,* o el establecimiento de conversaciones de negociación con sus iguales. Un líder en la cultura buhid posee la habilidad de la persuasión y la negociación. No actúa mediante coacción. Este líder no posee un título oficial, pero tiene un *sakup* (grupo de seguidores) que le ayuda en el cumplimiento de sus diferentes tareas. Asimismo, el *fangayatan* es un «experto mágico-religioso con acceso al conocimiento sobrenatural». Su posición es de carácter informal y esta clase de líderes no posee un control total sobre

su comunidad, sino que su actuación se limita a situaciones muy específicas.

Gobierno

El Gobierno central de Filipinas estableció un *Bagong Batas* (nuevo orden) con el propósito de supervisar los aspectos concernientes a la vida en las aldeas. Los funcionarios del gobierno se encargaban de recaudar impuestos, declarar los límites territoriales, etc. «Como el Gobierno simboliza la autoridad, también representa para los buhid el *Bagong Batas,* un nuevo orden social que comportaba diferentes obligaciones».

Economía

La economía y la vida de los buhid se centra, fundamentalmente, en la agricultura de tala y quema o el cultivo por rozas de fuego. Éstos son sus medios de supervivencia. Su actividad económica persigue el mantenimiento de sus familias y la obtención de sustanciosos ingresos. Está basada en el trueque de bienes y servicios. Los buhid, que aprendieron el arte comercial de los habitantes de las tierras bajas, reconocen la importancia de obtener ingresos adicionales mediante la comercialización de sus productos. Dichos conocimientos han acentuado la importancia del dinero en la economía buhid. Estas innovaciones de carácter económico les otorgaron una mayor competitividad. La economía buhid se ha integrado gradualmente al sistema económico del país.

Resumen

El presente capítulo se centra en el análisis de cuatro agrupaciones indígenas: los isneg, los ifugaos, los gaddang y los buhid mangyan.

Los isneg constituyen un grupo etnolingüístico de Filipinas, que habitan las extensas montañas Apayao y, al igual que muchos pueblos de las regiones montañosas, no fueron conquistados por los españoles.

Los datos históricos de los isneg del período prehispánico resultan imprecisos. Los hombres de estas comunidades dedicaban la mayor parte de su tiempo a la práctica de cortar cabezas por cuatro razones diferentes: de índole religiosa, por cuestiones relacionadas con el prestigio, como cualificación para optar al matrimonio y por sed de venganza.

Apayao es rica en recursos naturales. El suelo es fértil y posee buenas vías de desagüe en muchos emplazamientos. Prácticamente todas las familias tienen en propiedad explotaciones agrícolas *kaingin* y trabajan en ellas, lo que responde a las necesidades de consumo interno de la propia familia. Logrado mediante el esfuerzo, antes que heredado, el estatus caracteriza la sociedad tradicional isneg. A excepción de ciertas limitaciones impuestas a la mujer, hombre y mujer son socialmente iguales. Existe un límite en lo que respecta a la movilidad social, la competencia, el individualismo y las reivindicaciones.

Los ifugao habitan las escarpadas terrazas de la cordillera montañosa que se extiende por el centro y el norte de Luzón. Los españoles descubrieron por vez primera a los ifugao, bajo el mando de Guillermo Gálvez. Los soldados norteamericanos —desempeñando funciones policiales— fueron apostados en Kiangan en 1901, con el propósito de controlar eficazmente el territorio de los ifugao. La llegada del teniente Jeff Gallman en 1905 supuso la consecución de logros importantes. Los ifugaos experimentaron períodos de paz y libertad antes de la Segunda Guerra Mundial y la dominación japonesa. Muchos civiles ifugao perecieron en el transcurso del conflicto bélico que enfrentó a norteamericanos y japoneses. A pesar de la conquista española y japonesa, los ifugaos fueron capaces de conservar sus creencias y valores, las cuales se expresan mediante numerosos ritos y plegarias que comprenden el conjunto principal de mitos ifugao. En la sociedad ifugao están teniendo lugar una serie de cambios. El impacto de la dominación española, norteamericana y japonesa ha sido profundo, especialmente en lo que respecta a aquellas familias que cambian de lugar de residencia con frecuencia. La educación actual de los ifugao se ve influida por una serie de nuevas ideas y muchos de ellos se han convertido al Protestantismo y al Catolicismo.

Los gaddang habitan la parte septentrional del territorio de Nueva Vizcaya, partes de la provincia de Isabela y la porción oriental de las provincias de Ifugao y Bontoc. Habitualmente, se dividen en dos grupos. En este trabajo se ha seguido un modelo que supone la existencia

de un grupo «tradicional» de gaddang paganos, cuya cultura estaría asociada con la agricultura de tala y quema, y otro grupo, influido por los cambios que están ocurriendo en sus tradiciones como consecuencia de la adopción de una nueva tecnología agrícola. Según Wallace, «a medida que se construyen más y más carreteras en el norte de Luzón, aumenta la cantidad de marginados que tratan de buscar sus medios de subsistencias en la región habitada por los gaddang paganos, trayendo consigo el Cristianismo, la educación, las radios, una economía monetaria y un nuevo sistema político. Cuando esto ocurra —y todo parece indicar que no será dentro de muchos años—, (...) las comunidades gaddang que practican la agricultura de tala y quema experimentarán cambios para siempre».

Finalmente, el último grupo étnico acerca del cual se habló en este capítulo son los buhid mangyan de la provincia de Mindoro. Al igual que ocurre con los isneg, los ifugao y los gaddang, los buhid mangyan están siendo gradualmente integrados en la vida política y económica de la República de Filipinas.

Capítulo VII

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS INDÍGENAS FILIPINOS. II. LOS TAUSUG, TIRURAY Y JAMA MAPUN

De la posesión de granjas a la posesión de tierras en Jolo: algunos aspectos del cambio en la ley de la tierra tausug [1], por *Thomas Kiefer*

El conflicto acerca de la propiedad de la tierra es un importante, aunque relativamente reciente, aspecto del denominado «problema de la ley y el orden en Jolo». Pero hay que hacer hincapié en que el conflicto, a diferencia de lo que ocurre en otras áreas musulmanas de Filipinas, no está relacionado con el desplazamiento de los propietarios locales a causa de la llegada de emigrantes. Antes que un conflicto de

[1] El artículo de T. N. Kiefer, «De la posesión de granjas a la posesión de tierras en Jolo: Algunos aspectos de cambio en la ley de la tierra tausug», se ha reimpreso de «Culture Change in the Philippines», *Studies in Third World Societies,* 1976, Publication n.° 1, pp. 83-102, con permiso del autor. Agradezco a mi estimado amigo y colega, el Dr. Samuel Tan, de la Universidad de Filipinas, por proporcionarme una copia de su libro sobre la resistencia armada musulmana. Además de Kiefer y Tan, otro eminente investigador jesuita que ha publicado numerosos artículos sobre los tausug es el padre J. Franklin Ewing. Entre sus publicaciones se encuentran: J. F. Ewing, «Some Rites of Passage among the Tausugs of the Philippines», *Anthropological Quarterly,* 31 (1958), pp. 33-41; «Birth Customs of the Tausugs, Compared with Those of Other Philippine Groups», *Anthropological Quarterly,* 33 (1960), pp. 129-133; «Housing Among the Tausugs of Siasi Island, Philippines, with Comparative Notes», *Anthropological Quarterly,* 35 (1962), pp. 10-23; «Food and Drink among the Tausugs», *Anthropological Quarterly,* 36 (1963), pp. 60-70; «Subsistence Activities of the Tausugs, with Comparative Notes», *Anthropological Quarterly,* 36 (1963), pp. 183-202; «Illness, Death, and Burial in the Southern Philippines with Special Reference to the Tausugs (Par, I)»: *Anthropological Quarterly,* 40 (1967), pp. 13-25; «Illness, Death, and Burial in the Southern Philippines with Special Reference to the Tausugs (Part II)», *Anthropological Quarterly,* 40 (1967), pp. 45-64.

carácter físico sobre la tierra entre hombres, es un aspecto de un conflicto ideológico más amplio entre dos sistemas legales: el derecho consuetudinario de los tausug, por un lado, y el sistema legal occidentalizado filipino, por el otro. Este conflicto existe no solamente en lo que respecta al poder de dos instituciones legales diferentes que, en el caso de las Cortes filipinas, no tiene mayor incidencia, sino también en lo que respecta a la coexistencia de dos esquemas de pensamiento contradictorios en las mentes de la mayor parte de los habitantes rurales tausug. Es esta diferencia de ideas y su utilización en diferentes situaciones aquello que me propongo tratar en este breve sumario de un problema extremadamente complejo.

Aproximadamente, viven 200.000 habitantes en la isla de Jolo. Con la excepción de los pocos funcionarios del gobierno no tausug y los residentes chinos, el resto de los habitantes es tausug. Son muy pocos los tausug que viven en aldeas, pues el modelo más extendido de asentamiento en el interior consiste en casas dispersas por todo el territorio y cada una de ellas, emplazada junto a sus explotaciones agrícolas. Sin embargo, las comunidades *(kauman)* existentes basan su organización en los lazos de parentesco y en la lealtad política debida a un líder reconocido. En el pasado, estas comunidades estaban relacionadas entre sí por medio de una alianza con un sultán, en el marco de un estado segmentario (ver Kiefer, 1972 a). Actualmente, los lazos de unión entre las comunidades son promovidos activamente por los políticos tausug, quienes actúan arropados por el marco formal del estado filipino, pero que aún conservan las características en lo que se refiere al estilo propio de su sistema tradicional.

Los campesinos tausug practican fundamentalmente la agricultura de secano del arroz y la pesca con ciertas ganancias adicionales a partir de los cocos, el abacá y, en menor medida, del contrabando. Son un pueblo extremadamente litigante, que emplea una gran parte de sus energías no directamente para la subsistencia, sino en actividades directa o indirectamente relacionadas con la ley y la política. En la mitad oriental de la isla, casi todos los contactos con el gobierno filipino están relacionados con problemas legales. Mientras que muchos campesinos tausug rechazan la potestad de la ley filipina como concepto abstracto, prefiriendo la lealtad a la ley islámica y su interpretación local, desde el punto de vista individual, los tausug utilizan los servicios de las Cortes filipinas cuando esto sirve a sus propósitos. Pero he aquí

que, en la mayoría de los casos, las Cortes filipinas contribuyen a encender nuevas disputas antes que a resolverlas. Un caso es llevado a las Cortes filipinas, mientras que los litigantes consideren de mayor utilidad acogerse a la vía legal. Sin embargo, los litigios suelen solucionarse mediante procedimientos tradicionales, a pesar de que los funcionarios gubernamentales participan personalmente en ellos, al margen de sus cargos oficiales.

Con el fin de esclarecer las diferencias existentes entre el sistema tradicional y la amalgama sujeta a las influencias de la legislación filipina, será necesario indicar el uso de ciertas palabras clave. Con el término *geografía* pretendo referirme al terreno en sí mismo, según la visión del mundo tausug. Al mencionar el *granja,* me refiero a los terrenos abiertos reconocidos como una entidad sujeta a la propiedad, según las leyes tradicionales. El término *solar* es aplicado a cualquier otra modalidad de terreno físico tradicionalmente reconocido y provisto de un significado legal. Y, por último, la *tierra* se refiere a una entidad que sólo reviste un significado válido dentro del marco legal filipino. Resulta importante aclarar que los nativos tausug piensan hoy en términos de tierras y granjas —cuyos significados varían a veces dentro de una sola de sus afirmaciones— mientras que hace cincuenta años se expresaban en términos de granjas y solares.

Geografía popular propia de la tradición tausug

Al igual que otros pueblos, los tausug poseen una visión relativamente clara sobre el entorno físico que les rodea —una suerte de «geografía popular» que debe ser entendida antes de que intentemos desentrañar su visión respecto a la ley de la tierra—. El punto de vista racional de Occidente en lo que respecta a la Geografía, cuya comprensión por parte de los tausug apenas comienza, se basa en la noción de la intersección de líneas rectas imaginarias sobre una cuadrícula de proyección astral. El recurso de la cuadrícula hace posible una medición precisa de la tierra y, tal como lo afirma Bohannan (1960), sólo la tierra capaz de ser medida puede ser «adquirida» y pasar a formar parte en un sistema económico basado en los principios de mercado. Hasta la fecha, la comercialización de las granjas nunca ha sido puesta en consideración, según la cultura tradicional tausug. Éstas han

constituido un tipo de propiedad hereditaria *(pusaka)* y, en las raras excepciones en que algunas de ellas fueron transferidas, se antepusieron consideraciones de carácter moral. Dicha orientación cultural requiere una visión geográfica distinta de la que caracteriza a Occidente.

La postura tradicional aún mantenida en aquellos territorios rurales menos occidentalizados de Jolo, supone que la venta de la tierra se traduciría en una maldición *(busung)* que afectaría al vendedor. Casos de transferencia entre seres no unidos por lazos de parentesco se efectuaron de manera que diese la impresión de que se trataba de un regalo. Por ejemplo, un hombre adquiría una gran extensión de tierra, compensando al propietario con dos carabaos y, posteriormente, solicitaba la tierra como si se tratase de un presente. Incluso las transferencias de esta clase entre parientes distantes están a menudo enunciadas en términos del idioma propio que utilizan los parientes, sin importar los verdaderos acuerdos que se hayan hecho.

La primacía de las consideraciones morales en la cuestión de la fijación de los límites me resultó bastante ostensible en unas recientes elecciones nacionales filipinas. El límite imaginario entre los municipios de Panamaw y Luuk fue prácticamente ignorado por los votantes que vivían en los alrededores; las gentes votaron en aquellos municipios en donde tenían mayores lazos políticos y de parentesco, sin tener en cuenta el lugar en el cual residían realmente. La idea de que la pertenencia política puede ser determinada únicamente por la residencia, es un concepto muy difícil de entender para los campesinos tausug.

Existen muchos contrastes en la clasificación que los tausug hacen de los lugares. La distinción básica es la que hacen entre la playa *(higad)* y el interior *(gimba)*. En realidad, existen menos clasificaciones del lugar en sí mismo que indicaciones direccionales con relación al hablante. Un territorio de la playa *(lupa higad)* es, de esta manera, aquel que está entre el mar y el hablante, en cambio, un territorio del interior *(lupa gimba)*, aquel que está en dirección al centro de la isla. Los territorios del interior se clasifican normalmente en relación a los árboles que hay en ellos. Existen cuatro grandes subdivisiones en esta región: la jungla *(gulangan)*, con árboles sin utilidad, cuyo territorio puede ser desbrozado o no; el huerto *(kabun)*, con árboles de gran utilidad, incluyendo el coco, el abacá, el banano y el bambú; claros del bosque con pocos árboles de todo tipo *(pantayan)*, que no se utilizan

y, finalmente, matorrales *(jati)*, que consisten en maleza y vegetación baja, habitualmente utilizada para hacer el fuego.

Una tercera división se refiere a la pendiente de cada lugar. Existen tres subdivisiones fundamentales: terrenos relativamente nivelados *(pantayan* [su significado difiere del anteriormente mencionado]); terrenos inclinados *(bakud)* y, finalmente, montañas o cerros escarpados *(bud)*.

La cuarta división fundamental de la clasificación de los territorios se refiere a su utilidad en base al tipo de producción alimentaria específica de cada uno: terrenos arados para el cultivo del arroz *(uma)*; terrenos aptos para el cultivo del arroz, pero sin explotar *(lupu)*; terrenos aptos para la horticultura *(palipat)*, cuya producción se centra en la mandioca y ciertos vegetales, y caracterizado por zonas montañosas, rocosas o bien, inútiles para el cultivo del arroz; una extraña categoría de terreno utilizado para la horticultura por rozas de fuego *(gaas ha gulangan)*, y, finalmente, terrenos para la vivienda y los huertos.

Los asuntos relacionados con la delimitación de las fronteras constituyen un problema especialmente molesto en el análisis de la concepción geográfica popular de los tausug. A pesar de que me resulta imposible probarlo, estoy convencido de que los tausug piensan habitualmente en términos de centros antes que en límites. Cuando se les pide que describan un sitio determinado, no comienzan por expresar las características de sus límites exteriores (como haría un ciudadano estadounidense), sino que, en su lugar, indican la dirección del centro. Esto no significa que sean incapaces de definir las características de un terreno mediante la descripción de su perímetro exterior, pero no lo suelen hacer a menos que les sea solicitado explícitamente.

En general, los límites exteriores de las granjas están determinados por una serie de «accidentes naturales», incluyendo elevaciones del terreno y territorios de montaña cubiertos de *jati*. En el transcurso de la realización de los trabajos propios de una explotación agrícola, los granjeros apilarán las numerosas piedras sueltas de los alrededores, construyendo, de esta manera, una serie de riscos de treinta o sesenta centímetros de alto, cubiertos posteriormente con barro. Los pobladores tienen la tendencia a considerar que estas ondulaciones del terreno son «naturales» (literalmente, «aquello que siempre fue»), si bien, tras una reflexión más atenta, admitirán que son el resultado de la actividad humana.

El incremento del cultivo del coco comienza a influir la visión que los tausug tienen acerca de los límites. La producción cocotera no requiere de fronteras naturales en el mismo sentido en que lo precisa la producción arrocera, y su desarrollo tampoco precisa de las labores propiamente agrícolas. Mientras que los campesinos tausug no tienen conciencia de los fundamentos técnicos de agrimensura, muchos se dan cuenta de la existencia de estos límites como algo creado por el agrimensor y, generalmente, están más dispuestos a emplear tales divisiones en todo aquello concerniente a la producción cocotera que en lo que atañe al cultivo tradicional del arroz.

La creciente escasez de terrenos es otro factor que ha determinado el cambio en la concepción del mundo. Con anterioridad a la segunda guerra mundial, la tierra no escaseaba en sentido alguno. Esta carencia está más relacionada con el hecho de que las parcelas que pueden ser trabajadas por un hombre en la plantación de cocoteros, son considerablemente más grandes que aquellas dedicadas al cultivo exclusivo del arroz, antes que con el incremento de la población. Una visión geográfica que tenga en cuenta fundamentalmente los límites está más adaptada, probablemente, a una situación de escasez que lo que puede estar una visión basada en el concepto del centro: los campesinos tausug se encuentran actualmente en la transición de un estadio a otro.

Procedimientos legales

Antes de proceder a analizar los términos propios de la ley de la tierra tausug, será necesario efectuar determinadas puntualizaciones generales relacionadas con la sociología de la ley. Como afirmó Bohannan en 1965, la ley siempre implica una «doble institucionalización» de las normas morales. Por un lado, las normas constituyen patrones generales de conducta y valores representados en costumbres específicas. Sin embargo, en cuanto que normas legales, surgen del reino de la moralidad general y, posteriormente, son dotadas de una carga institucional en dos sentidos específicos: (1) siendo incorporadas en una jurisdicción especial que resulta finita en el sentido en que opera, hasta cierto punto, de acuerdo con sus propios cánones (tanto si son explícitos como si no) o lógica «legal» y (2) siendo asociadas a ciertas esferas de poder, centralizadas o descentralizadas, que aseguran —si bien,

de forma imperfecta en muchas sociedades— que las normas se cumplirán y que la ley tiene una implantación suficiente.

Como muchos pueblos de las islas del sudeste asiático, los tausug tienen una visión acerca de su propia cultura en términos del concepto de *adat,* que nosotros podemos traducir de manera imprecisa como «conducta típica o consuetudinaria que está sancionada por una serie de valores culturales». Incluye casi todo aquello que un individuo debería normalmente hacer salvo aquello que está relacionado con la idiosincrasia e, incluso, en ciertos aspectos, contiene indicaciones acerca de lo que los otros pueblos deberían hacer.

Adat en sí mismo no significa «ley», pero puede convertirse en la base de la ley si se dan dos condiciones. En primer lugar, debe existir un conflicto entre dos individuos o grupos relacionados con el incumplimiento de una de las partes de algún concepto del *adat* aceptado, o un conflicto derivado de interpretaciones diferentes del *adat:* cualquier tipo de duda. En segundo lugar, el conflicto debe ser lo suficientemente serio como para justificar potencialmente la aplicación de la fuerza como un medio para su resolución, ya sea mediante el esfuerzo personal de las propias partes en litigio o bien, mediante la intervención de funcionarios legales que actúen como mediadores o jueces.

Cuando la resolución de un caso toma en cuenta las costumbres tausug que le atañen, esta clase de conflictos entre normas se resuelven y es posible determinar de una forma más explícita las normas relacionadas con el caso. Dicho caso es considerado un *sara adat,* o ley consuetudinaria. En cierta medida, resulta similar al derecho común inglés; sin embargo, sería un error profundizar en esta analogía, puesto que el derecho común opera mediante la acumulación de actas de un tribunal y la aplicación de los antecedentes de los casos subsiguientes, lo cual no sucede en las leyes tausug.

El *sara adat* o ley consuetudinaria no es el único marco legal reconocido por los tausug. Existe, asimismo, una ley coránica *(sarag kuraan):* aquellas leyes que, según se afirma, se encuentran reveladas en el Corán y que están relacionadas, fundamentalmente, con los rituales, algunas de las cuales alcanzan la categoría de lo que nosotros denominamos habitualmente leyes. Y existen leyes religiosas *(sarag agama),* leyes de naturaleza religiosa —fundamentalmente relacionadas con el vicio— que se consideran basadas en el espíritu del Corán, pero que son interpretadas por el sultán, los jefes, así como por parte de otros

funcionarios del aparato del estado tradicional. Es más, los tausug reconocen la existencia de tres procedimientos legales, cada uno de ellos lo suficientemente distinto como para que el procedimiento a seguir deba determinarse con anterioridad a la vista de la causa. En primer lugar, existe el juicio *(paghukum),* realizado por la autoridad competente, en donde el juez otorga primacía a los hechos, sin tomar en consideración los sentimientos de los litigantes. En segundo lugar, está el arbitrio *(paghukum mulihat)* en el cual la autoridad toma decisiones teniendo en cuenta, al mismo tiempo, los hechos y los pareceres de los litigantes y el caso es resuelto sin recurrir al empleo de castigos. En tercer lugar, existe la mediación *(pagsalasay)* en la cual las opiniones de los litigantes tienen más importancia que los hechos del caso y la finalidad que persigue el mediador es encontrar una solución al problema que impida la utilización de la violencia por parte de los implicados. La decisión acerca de cuál de los tres procedimientos debe aplicarse en cada caso particular está basada, en parte, en la propia naturaleza del caso —determinados pecados religiosos, por ejemplo, siempre son objeto de juicio— y, en parte, por el poder del oficial encargado del caso: un jefe poderoso podría ser capaz de juzgar un caso en el que un dirigente con menos fuerza sólo podría mediar. Para una descripción más detallada de este tema, véase Kiefer (1972 b).

La ley de las granjas y los terrenos, tradicionalmente forma parte para los tausug del *adat,* lo cual no está en conexión con ninguna clase de principio religioso, sino que está relacionada con la noción general de que resulta mejor para los hombres vivir en paz y que conviene arreglar los conflictos tan pronto como sea posible. El procedimiento tradicionalmente empleado es el arbitrio, si bien, en los casos muy graves, especialmente cuando el funcionario encargado del caso tiene un poder relativamente escaso, puede existir la mediación. Los juicios controlados por hombres muy influyentes pueden haber sido muy importantes en el pasado, cuando la maquinaria del estado era más poderosa. Pero el arbitrio sigue siendo la fórmula ideal.

Verdaderamente, en muchas culturas la conversión de los preceptos morales en reglas legales resulta considerablemente más elaborada y precisa en aquellos segmentos de la ley en los cuales el juicio es el procedimiento habitual. Pero, puesto que la ley territorial tausug opera fundamentalmente por medio de los procedimientos de arbitrio y mediación, existe una cierta vaguedad acerca de lo que son realmente di-

chas «reglas». Ciertamente, son muy pocas las leyes relacionadas con los derechos y obligaciones de la propiedad de la tierra que no están incluidas en un rango superior referido a otra clase de consideraciones sociales. Incluso en casos de litigio en los cuales el punto focal del conflicto consiste en problema territorial, se hace una muy breve mención de los principios formales que regulan esta clase de dificultades. Antes bien, la discusión se centra —en un caso típico— en los efectos generados por el conflicto: asesinatos, robo de ganado, incendio de propiedades o asuntos del mismo calibre. Aún así, existe un cierto número de principios relacionados con los conflictos territoriales que pueden tener la fuerza propia de las leyes en ciertas instancias en las que se analizan casos dudosos.

Los sistemas no-occidentales de la propiedad de la tierra son de los aspectos culturales que resultan más difíciles de entender para los propios occidentales, lo cual ilustra la dificultad que presentan los análisis antropológicos de este aspecto. Releyendo mis propias notas en los prolegómenos de la preparación de este escrito, me ha sorprendido enormemente el hecho de que mis observaciones acerca de este tema estaban vertidas a un lenguaje legal occidental, en marcado contraste con lo que ocurría con mis notas acerca de la religión o los lazos de parentesco, en donde realicé un verdadero esfuerzo por adaptar la descripción a los términos propios del lenguaje tausug. La razón de por qué esto es así es difícil de enunciar, pero la respuesta reside, al menos parcialmente, en la frecuentemente citada observación de Sir Henry Maine —de cuyas rentas teóricas aún estamos viviendo en lo que respecta a estos asuntos— de que fuera de la Europa moderna, el modelo más generalizado en lo que respecta a estos temas es aquel que considera que la tierra pertenece al grupo, pero no es la base de la agrupación. Lo que Maine quería dar a entender con esto era que la tierra no constituía un «objeto» material racionalizado ajeno a las relaciones entre las personas, sino que formaba parte de ellas, del mismo modo que las leyes de propiedad «real» estaban inmersas dentro de las leyes que regían a las personas. Si identificase la «ley de la tierra» como un aspecto distinto y contenido en sí mismo de la cultura tausug, pudiendo encapsularlo dentro de una sección limitada de mis notas de campo —de la misma forma que los propios tausug lo hicieron con su noción de «religión» *(agama)*—, iría más allá de una simple descripción etnográfica, penetrando en una realidad sólo existente en mi mente.

Derechos y obligaciones consuetudinarias en los cultivos y los terrenos

Resultará de gran utilidad realizar una distinción entre los tipos de propiedad reconocidos *per se,* aquellos derechos y obligaciones provenientes de los contratos voluntarios, así como los diferentes derechos y obligaciones menores aplicados a diversos propósitos y provenientes de la ley consuetudinaria, sin estar sujetos a contratos voluntarios. Sin embargo, esta división tripartita no existe en la jurisprudencia tausug (aunque soy de la opinión de que un funcionario conocedor de la cultura tausug no objetaría en aceptar mi clasificación) y podría presentar ciertos problemas en determinados casos marginales. Por ejemplo, aquellos contratos voluntarios relacionados con la aparcería, especialmente si el derecho a la tenencia es consuetudinariamente transferible a los herederos del terrateniente, pueden alcanzar cierto grado de permanencia que les permitiría ser considerados una forma de propiedad *per se.*

El término tradicional más generalizado aplicado a los derechos y las obligaciones de la propiedad y las personas es el *mustahak,* derivado del árabe y cuyo significado (para los tausug) consiste en una posesión valiosa basada en el mérito en la ley de Dios y de los hombres. Un hombre tiene un *mustahak* en su casa, así como otras propiedades; un líder goza de un *mustahak* en su comunidad; el sultán lo tiene dentro del marco estatal; un proscrito, entre sus seguidores, y así sucesivamente. En términos geográficos, se refiere al derecho último de traspaso en una situación específica. Aquel que goza de un *mustahak* en la tierra (el *tagmustahak*) es, por razones prácticas, el individuo de quien es necesario obtener un permiso para realizar un traspaso o hacer uso de la tierra, considerando que dicho permiso constituye un simple formalismo simbólico en aquellos casos en los que el poder para ejercer la propiedad resulte limitado.

A ciertos niveles, el sultán era tradicionalmente el «propietario» *(tagmustahak)* de toda la extensión geográfica y sus habitantes y, al mismo tiempo, cada jefe era el propietario de los territorios utilizados por sus parientes, y así sucesivamente. Los ajustes aplicados a estos distintos derechos de *mustahak* en determinados casos dependían de consideraciones de carácter político y de un balance del poder más que de leyes formales. Estos niveles variables de la propiedad otorgaron al sistema una suerte de carácter feudal (aunque tengo mis reservas al

aplicar este término, dadas sus connotaciones para los lectores occidentales).

En la práctica, el sistema resulta más claro si consideramos el permiso necesario para que un individuo utilice un terreno vacante o sin uso. Si este terreno se encuentra circunscrito en un territorio dentro del cual el individuo en cuestión goza de derechos por herencia o parentesco, éste deberá proceder a solicitar la autorización del pariente que, por consenso, goza del *tagmustahak* del territorio —tratándose, generalmente, del padre, el abuelo o el tío—. Al jefe de una comunidad le resulta posible otorgar una autorización para utilizar terrenos no reclamados por terceros y que se encuentran en desuso, situados dentro del territorio global de dicha comunidad. Los jefes que deseen ejercer un control sobre los territorios en desuso situados fuera de su comunidad, deberán remitirse al jefe regional o, en su defecto, al sultán.

Así pues, resulta evidente que el *mustahak* relacionado con la tierra en desuso tiene, en última instancia, un propietario, por lo cual es necesario realizar las investigaciones pertinentes para determinar su identidad y tener una deferencia, al menos de carácter simbólico, con dicho individuo, antes de hacer uso de la tierra. Una vez que alguien procede a reclamar una tierra en desuso, el *mustahak* comienza a pertenecerle de manera gradual (y, asimismo, relativa, en vista de que siempre es posible el surgimiento de conflictos). El *mustahak* depende del uso o la intención de uso y, si se trata de una propiedad en desuso, el *mustahak* se revierte en la siguiente autoridad con derecho a dicha propiedad. Antes de que se llevara a cabo una medición de los territorios en los primeros años de la década de 1920, el término *taglupa* (propietario de un terreno) se refería, en algunos casos, al *mustahak* que algunos individuos poseían específicamente en relación a los terrenos. Posteriormente, el término *taglupa* ha sido empleado con una frecuencia cada vez mayor para referirse a aquellos individuos que poseen ciertos títulos amparados por las leyes filipinas; sin embargo, el hecho de que también es utilizado aún en el sentido tradicional propio del derecho consuetudinario tausug, indica que la occidentalización en este particular no es del todo completa. En muchos casos, el propietario, conforme a la ley tausug, diferirá de lo que la ley filipina considera «propietario».

La segunda categoría principal de la propiedad es la denominada *sukuh*, que podría ser traducido literalmente como «compartir». Se trata

de un derecho que se legitima mediante el usufructo, pero carente del derecho de transferencia. Habitualmente, la propiedad puede partirse como herencia. Todos los casos legitimados de *sukuh* se considera que implican cierto grado de *mustahak.*

Existe una tercera categoría de propiedad que carece de denominación precisa, en la cual se considera que un individuo posee una participación en un terreno (si bien las características precisas de la parcela no se especifican), pero que no ha puesto en práctica el mecanismo de participación por determinadas razones: pudiera ser que residiera en una comunidad distante, o bien, ya posee más tierra de la que puede trabajar o, por último, todas las parcelas disponibles en el terreno en cuestión pueden ser utilizadas por otros. Los derechos inactivos de esta clase no pueden transmitirse a los herederos desde un punto de vista ideal, si bien la posibilidad de que un heredero sea capaz de ejercer su derecho se complejiza cada vez más, a medida que transcurren las generaciones, hasta que este derecho pierda su fuerza definitivamente.

Finalmente, existe una clase de propiedad que consiste en un simple derecho de usufructo de un terreno suficiente para la subsistencia en el caso de una persona que carece de acceso a cualquier otro terreno. Habitualmente se trata de terrenos vírgenes que no están siendo utilizados, selva, o bien parcelas pertenecientes a otros que no están siendo utilizadas. Este derecho se termina con cada cosecha, si bien el individuo conserva la potestad sobre todos aquellos árboles que hayan sido plantados por él.

En el sistema tradicional resulta más correcto hablar de tenencia de una granja antes que de tenencia de tierras: los individuos pueden tener derechos que les permitan explotar una determinada parcela, pero carecer de derechos sobre un terreno. Además, las tierras que no se utilizan, situadas dentro de una categoría intermedia entre las granjas y los terrenos disponibles, están sujetas a distintas sanciones legales.

Por muchas razones, las parcelas de Jolo son difícilmente vendidas voluntariamente. En primer lugar, existen consideraciones de carácter moral que hemos visto anteriormente y que están en contra de la alienación de la tierra. En segundo lugar, la habilidad para obtener beneficios a partir de la tierra depende siempre de alianzas políticas. Comprar un terreno en un área en donde no se tienen lazos de parentesco, o bien, aliados políticos, podría constituir un acto temerario. Final-

mente, cabe decir que muchas ventas aparentes no son en realidad completamente voluntarias, sino que forman parte de un compromiso alcanzado en el curso de una disputa.

El medio más acostumbrado de transferencia voluntaria, lejos de constituir una venta total, es la institución que consiste en «compartir» *(pagbus)* granjas en la cual el beneficiario paga al propietario tres *caga* (alrededor de un saco y medio) de arroz sin descascarar por cada terreno que pueda ser arado sin dificultad por un animal de trabajo. Se trata de un porcentaje extremadamente pequeño de la producción total; en una buena cosecha significaría menos del cinco por ciento y resta importancia al hecho de que las relaciones entre el poseedor de la tierra y el beneficiario (no estoy completamente seguro de que estas categorías expresen claramente las relaciones entre uno y otro) es de carácter más político que económico. La «renta» *(sukai)* de arroz se acostumbra a fijar tradicionalmente en tres *caga* y no varía en virtud del tamaño de la explotación o la cosecha real obtenida (aunque en el caso de que ésta sea pésima, el pago será ajustado a la baja). En los casos en que el propietario proporcione a un tiempo la tierra y los animales de trabajo, obtiene la mitad de la cosecha, si bien el propietario debe participar en las labores de escardado y en la cosecha (al menos en un cincuenta por ciento).

El prestar parcelas es una práctica habitual entre parientes muy alejados geográficamente. Aunque esta práctica posee raíces muy profundas en la cultura tausug, su incidencia ha aumentado considerablemente, debido a la supervisión y aumento del control que ejercen las autoridades filipinas. Aquellos individuos que han tenido grandes cantidades de tierra registradas a su nombre y que podían ser utilizadas por ellos mismos, están en disposición de prestar sus tierras a otros. Pero los aspectos políticos resultan fundamentales y en ningún caso cabe describir la relación propietario-beneficiario en los campos de arroz de Jolo como un nexo particularmente opresivo.

Las granjas pueden pasar a manos de los herederos del beneficiario. Aunque el propietario pueda reclamar las tierras con el propósito de utilizarlas, resulta altamente probable que surja una acendrada disputa si el propietario pretende recuperar sus tierras para prestárselas a otro. El beneficiario original estaría protegido en cualquier caso por el derecho consuetudinario, si bien, la persona que me informó acerca de este particular no había oído hablar nunca de un caso semejante.

A pesar de que el pago a los propietarios en las granjas o explotaciones arroceras está fijado por la costumbre, los arreglos a que puedan llegar el propietario y el beneficiario en lo que respecta a la aparcería de las huertas de cocoteros, resultan en gran medida variables. Hay que tener en cuenta que los tausug tienen una actitud marcadamente conservadora (con matices religiosos) en lo que respecta al arroz y los detalles propios de su producción y, al mismo tiempo, una forma más relajada de ver las cosas en todo lo relacionado con los cocos. Después de todo, la producción a gran escala de cocos en las prácticas comerciales de pago al contado es una reciente innovación implantada en Jolo, y muchos de los requerimientos sociales y económicos necesarios para la producción de copra carecen de una base tradicional.

Los acuerdos que implican un préstamo en lo que respecta a la tierra de cocoteros resultan, en la actualidad, considerablemente más ventajosos para el propietario. Todos ellos están basados en pactos voluntarios que conservan ciertos elementos consuetudinarios: en algunos casos, el beneficiario se ocupa de plantar todos los árboles al tiempo que el propietario comparte *(sukuh)* el cincuenta por ciento de los mismos; en otros casos, su parte equivale a dos tercios. El cultivador está normalmente obligado a cuidar de los árboles y a cosechar los frutos de los árboles pertenecientes al dueño cuando éstos estén maduros, dando dos tercios de la parte compartida por el dueño a éste y quedándose con un tercio para sí. En este acuerdo, el cultivador obtiene cinco novenas partes de la producción total, habiendo realizado la totalidad del trabajo. El propietario, por su parte, recibe cuatro novenas partes del total sin haber hecho otra cosa que aportar la tierra.

Esta situación, si continúa esta tendencia (no estoy del todo seguro acerca del porcentaje total de tierras en Jolo que es objeto de las relaciones de aparcería, si bien éste no debe ser excesivamente grande), se consolidará un genuino sistema de explotación económica en las explotaciones cocoteras que funcionan mediante relaciones de aparcería, opuestas a los lazos de carácter político y simbólico que une al propietario y al beneficiario en los campos de arroz. Puesto que la ley tausug no legitima la explotación económica, los propietarios de las tierras de cocoteros pueden verse forzados a buscar dicha legitimidad en la ley filipina, aunque esta tendencia es aún muy incipiente y no está claramente definida.

Al contrario de lo que ocurre con los productos de las explotaciones arroceras, el coco y los derivados de otros árboles son vendidos normalmente, si bien, en casi todos los casos, el nuevo propietario tendrá algún otro interés en la tierra por encima del hecho de que ésta se encuentra cultivada, por lo menos en lo que respecta al poder político necesario para hacer valer sus derechos. Técnicamente, el derecho consuetudinario contempla la posesión de árboles independientemente de la tierra en la que éstos están plantados: una persona posee todos aquellos árboles que ha plantado. Pero he aquí que, en términos prácticos, la posesión de un cierto número de árboles implica el control sobre el propio terreno. Por otro lado, cuando se trate de árboles aislados, tales como el bambú o determinados árboles frutales, la distinción entre el propietario del terreno y el de los árboles resulta considerablemente más clara.

Tanto la tierra como las granjas pueden ser empeñadas *(sandah),* si bien esto último resulta extremadamente extraño. La granja o explotación agrícola (en el caso del arroz) o la tierra (en el caso de los cocoteros) se transfiere por una suma determinada con la opción de compensación en una fecha futura. El derecho de redención pasa a los herederos del que realiza el empeño y la tierra no puede ser vendida pero sí puede ser subempeñada a una tercera persona por un precio igual o más alto. No cabe identificar el *sandah* con un préstamo, puesto que la persona que realiza el empeño no tiene derecho a reclamar una restitución. Los testigos en esta transacción resultan muy importantes, puesto que el beneficiario podría reclamar más tarde que la transferencia era, en realidad, una venta total. Este problema ha ocasionado muchas enemistades y, al mismo tiempo, conflictos con las leyes nacionales.

La plantación de cocoteros está sujeta a una forma especial de empeño *(sandah arindaw).* El beneficiario toma a su cargo los cocoteros de otro por espacio de un número determinado de estaciones en pago de un adelanto o, en ocasiones, hasta un determinado porcentaje, normalmente un doscientos por ciento de la cantidad original que es restituida por el beneficiario mediante la cosecha obtenida. Hoy en día esta relación en las plantaciones de coco resulta bastante normal. Aún más, está emergiendo una forma de explotación económica que no existía en el sistema tradicional.

El paso del sistema de tenencia de granjas al sistema de tenencia de tierras se ha desarrollado fundamentalmente gracias a la venta de las cosechas de coco. Muchos terrenos que, en un principio, no se utilizaban para su explotación agrícola —y por tanto resultaban irrelevantes en lo que respecta al sistema de tenencia de granjas— resultan utilizables actualmente para el cultivo de cocoteros y la cuestión de su posesión está recién ahora saliendo a la luz.

Existe toda una serie de derechos y obligaciones de carácter menor derivadas de la costumbre tradicional y que no están sujetas a la realización de acuerdos voluntarios. En muchos casos, estos derechos no estarán amparados por la ley filipina, cuando formen parte de un sistema de tenencia de tierras agrícolas en el cual los derechos a la tierra que no sea utilizada para el cultivo del arroz, están sujetos a una serie de consideraciones morales y costumbres. En un sistema de tenencia de explotaciones agrícolas, todos los derechos concernientes a la tierra están relacionados con los terrenos cultivados de forma permanente, en donde todos los individuos de una comunidad ejercen diversos derechos sobre otros terrenos.

En el *adat* tradicional de los tausug, una persona puede construir una casa en cualquier terreno que no esté siendo utilizado, siempre y cuando haya pedido permiso al jefe de la comunidad, en el caso de que se trate de un terreno no reclamado, o incluso, cuando se haya solicitado el permiso al dueño nominal cuando éste exista. En la práctica, el ejercicio de este derecho está limitado por el hecho de que una persona deseara construir su casa tan cerca como le sea posible de sus parientes o sus aliados, con los cuales podría contar en caso de dificultades. Una petición en estos términos raramente será denegada. Una vez que la casa está construida, el dueño de la casa posee un derecho absoluto para construir su huerta y plantar cocoteros en las tierras circundantes. Tradicionalmente no se espera pago alguno por la adquisición de este derecho, aunque no es posible asegurar en qué términos las Cortes filipinas sancionarían un conflicto generado por esta situación y, en determinados casos, se pagará una pequeña cantidad por los árboles si el dueño de la casa se trasladase.

Todos los individuos poseen derechos absolutos de pasto, siempre y cuando sus animales no se coman las plantas pertenecientes a otros propietarios. Si un hombre desea proteger una plantación de cocoteros joven está obligado a vallar su propiedad, puesto que el jefe correspon-

diente difícilmente consentirá una reparación por daños y perjuicios si la propiedad no estaba vallada. Entre mis notas poseo la referencia de muchos y diferentes casos que ejemplifican conflictos debidos a la destrucción de plantas causada por animales, si bien, en muchos casos, el conflicto real no responde a la importancia del daño real —que normalmente es de escasa cuantía—, conflictos que terminan en agrias amenazas y violencia física entre las partes.

Como mencionamos anteriormente, los derechos tradicionales para plantar cocoteros pueden ser ejercidos en cualquier sitio en donde exista un terreno sin utilizar, con excepción de las cercanías de otra casa de labor o los límites de una granja determinada. Un hombre puede proceder a plantar sin pedir permiso alguno, por ejemplo, en un trozo de selva virgen o en cualquier lugar situado en la playa. Bajo la influencia de la ley filipina y el crecimiento de la importancia económica de los cocoteros, los cultivadores caen en la cuenta ahora de cuán importante resulta pedir el permiso adecuado al presunto dueño de la tierra y, probablemente, se daría una compensación a cambio.

El derecho tradicional para plantar y poseer árboles frutales y bambús en cualquier terreno sin permiso, aún se observa. Los frutos de los árboles frutales salvajes pueden ser recogidos por cualquiera, exceptuando aquellos que están cerca de terrenos ya explotados, en cuyo caso, se presume que pertenecen al propietario y, por tanto, será necesario un permiso adecuado. El concepto de «tierra» raramente se aplica en este tipo de situaciones. Las bananas pueden ser plantadas en cualquier terreno, cerca de la granja del propietario, mientras no esté cerca de la casa de labor de otro.

Todo el mundo posee el derecho de recoger madera para quemar en cualquier sitio, con excepción del territorio vallado perteneciente a otros. Los derechos para cortar madera en las tierras de otro requieren un permiso especial, si bien, tradicionalmente, pueden cortarse en todos aquellos territorios que no estén reclamados por un dueño. Es necesario un permiso especial para cortar bambú, el cual debe haber sido plantado previamente y que, por tanto, se presume propiedad de alguien.

El acceso a los pozos de agua y al agua de los ríos es un derecho generalizado. Los derechos de acceso a los manglares y a las palmas trepadoras, pertenecen tradicionalmente a todos. En la actualidad, los

propietarios vecinos hacen valer sus derechos para obtener una compensación por el uso de los manglares.

Tradicionalmente, un *palipat* (jardín) puede ser instalado en cualquier terreno virgen, si bien hoy en día suele pedirse permiso al propietario. Sin embargo, estos permisos raramente son denegados y una posible petición de compensaciones estaría moralmente censurada.

Ocasionalmente, cocoteros individuales o, incluso, pequeños terrenos, pueden ser convertidos voluntariamente por parte del dueño en la institución del *wakap* (derivado del árabe *wagf*), una donación de carácter religioso. En el caso de los cocoteros, los árboles en cuestión son marcados y el donante anuncia que se trata de un *wakap,* lo cual significa que todos aquellos que deseen hacer uso de él pueden hacerlo. Se trata de una acción de carácter religioso, que otorga méritos al donante. Los cementerios y las mezquitas entran dentro de la misma categoría.

La herencia

El sistema tausug de parentesco es bilateral, si bien posee determinadas características simbólicas de un sistema patrilineal derivado del Islam, pero que, en este caso, se trata de un sistema que se transmite de generación en generación de una manera aceptada por toda la sociedad, antes que de una serie de reglas estrictamente observadas.

Cualquier intento de reducir los modelos de herencia tausug a un conjunto de reglas a la manera de los sistemas legales de Occidente, puede resultar confusivo. Las consideraciones generales de carácter moral se aplican a casos individuales específicos y a circunstancias prácticas, pero cualquier intento de encontrar una fórmula precisa que prediga la resolución de un caso en virtud de la aplicación de una serie de normas morales a una situación determinada resultaría imposible. En realidad, los tausug no suelen plantear muchos problemas de herencia y, por consiguiente, no se ha visto la necesidad de elaborar un conjunto de reglas al respecto. Es verdad, ciertamente, que las cuestiones de parentesco —y, por tanto, de herencia— forman parte de los conflictos territoriales en la actualidad, pero en todos los casos, las consideraciones formales acerca de la herencia son menos importantes

que otros factores en la posible predicción del desenlace de un caso determinado.

Puesto que resultó muy difícil la obtención de información acerca de la herencia en el período precolonial, describiré el sistema habitual que se utiliza en la actualidad. Tal vez resulte más conveniente realizar un listado de alguna de las consideraciones generales al respecto, antes que contemplar su aplicación en casos determinados. Estas «reglas» no constituyen un sistema formal legal, puesto que muchas de ellas se contradicen entre sí en ciertos casos específicos. Existen máximas consuetudinarias que pueden ser elaboradas en el marco de la ley adat, si surge la necesidad.

1. La división entre los hijos en partes iguales es algo deseable.

2. Los niños tienen derecho a la propiedad perteneciente a sus padres. Resulta imposible para un padre desheredar a un hijo en lo que respecta a la tierra.

3. Los herederos masculinos tienen preferencia sobre los femeninos, en el caso de que la propiedad no pueda ser dividida convenientemente entre todos ellos.

4. Los derechos son adquiridos a través del padre y la madre, así como a través de los cuatro abuelos.

5. La consanguinidad condiciona la preferencia en lo que respecta a las explotaciones agrícolas, los terrenos y la tierra en general.

6. Los hijos, los padres, hermanos, tíos y tías, sobrinos y sobrinas, primos hermanos y primos segundos tienen preferencia por este orden.

7. El primogénito varón tiene a su cargo cualquier clase de división, siempre y cuando el padre no haya especificado una división antes de su muerte. Asimismo, es responsable del mantenimiento de los parientes mayores.

8. Las tierras en general, las explotaciones agrícolas o los terrenos nunca serán permanentemente transferidas de un pariente a otro.

9. La propiedad de ambos cónyuges puede ir a los hijos de uno de ellos en ausencia de otros parientes con preferencia.

10. Los derechos de preferencia se otorgan a los parientes que viven en la comunidad.

11. Los derechos de preferencia están relacionados con las necesidades.

12. Las esposas tienen derecho al mantenimiento a partir de los frutos de la tierra de su esposo mientras vivan y podrán hacerse cargo de ella en nombre de sus hijos menores de edad.

13. Cuanto más tiempo utilice un pariente una granja, un terreno o tierras en general, menores serán los derechos de otros parientes sobre la propiedad.

14. Todos aquellos que viven en la casa del fallecido tienen preferencia inmediata sobre los que viven en otro lugar.

15. Existe una diferencia entre la herencia inmediata de posesión y la herencia de derechos inactivos. La falta de posesión no implica necesariamente la desaparición de los derechos.

16. La tierra no puede ser alienada o vendida por una persona que posea los derechos de posesión, a menos que cuente con el permiso de todos aquellos que poseen derechos inactivos sobre el particular.

Existen dos distinciones de carácter crucial en lo que respecta a las cuestiones de herencia de los tausug en la actualidad: la distinción entre la tierra que ha sido formalmente dividida y aquélla que no lo ha sido y la distribución de derechos activos e inactivos. Ambos conceptos están conectados estrechamente.

Una explotación agrícola, un terreno o las tierras en general susceptibles de ser dividas (si bien, en la práctica las explotaciones agrícolas raramente son lo suficientemente grandes para ser divididas) pueden ser formalmente segmentadas por el heredero principal que posea el *mustahak* sobre la propiedad (si bien en la actualidad, éste se ve suplantado por la persona inscrita —o debería estar inscrita, dadas las abiertas discrepancias que pueden surgir al respecto— en el registro original de la tierra), el primogénito nacido del propietario fallecido, o sobre la base de alguna clase de acuerdo entre las personas que poseen derechos. Esta división formal se anuncia públicamente y el líder comunitario puede presenciarla, así como los funcionarios religiosos o bien los cargos políticos locales del municipio o del gobierno provincial. Idealmente, una división de esta clase no puede ser renegociada por las nuevas generaciones de acuerdo con las necesidades cambiantes, si bien en la práctica se realizan claros intentos en este sentido, lo cual provoca toda serie de conflictos. Por ejemplo, si en un momento dado existió una división formal llevada a cabo por dos hermanos, uno de ellos con cinco hijos y el otro con dos, a partir de un territorio

registrado con el nombre de un ancestro común (que aún persiste en el registro), acuerdo en el cual cada hermano se queda con la mitad del territorio, sería posible que, años después, alguno de los nietos reclamara que la tierra debería dividirse en siete partes entre los nietos, antes que permanecer dividida en dos mitades y, a su vez, en cinco partes a partir de la mitad. Una reclamación de estas características tiene menos posibilidades de ser atendida en el marco del *adat* tausug, si se efectuó una división formal, pero es posible que la intervención de los tribunales filipinos en la causa refrendaría una división equitativa. Los conflictos de esta clase resultan cada día más comunes.

Por otra parte, un territorio susceptible de ser dividido puede permanecer en una sola pieza en el estatus especial en el cual «cada uno trabaja aquello que le pertenece» *(naghinang sadla kanya kanya).* Normalmente, las grandes propiedades están registradas a nombre de un único ancestro ya fallecido, perteneciente a la generación de los bisabuelos. Cada persona tiene el derecho de explotar una parte de la propiedad en base a un acuerdo mutuo y, aunque un hombre puede trabajar en la misma explotación año tras año, debe obtener el permiso pertinente de su pariente para que este derecho pase a manos de sus hijos.

Sin embargo, los derechos absolutos referidos a las plantaciones de cocoteros están adjudicados, fundamentalmente, a aquellas personas que se ocupan de trabajarlos y las personas industriosas podrán construir una herencia mayor para pasarla a sus propios hijos. A menudo, cuando este sistema alcanza a incluir a primos segundos (que constituyen el límite efectivo en el sistema de parentesco de la cultura tausug) los acuerdos alcanzados desembocarán en incontables disputas que pueden acabar en asesinatos múltiples. Sin embargo, una de las razones que contribuye a suavizar el alcance de los conflictos territoriales que podrían surgir es la práctica del casamiento entre primos en un número de casos estadísticamente alto. El casamiento entre primos contribuye a cimentar los lazos de consanguinidad y a conservar el control de la tierra por parte del mismo grupo.

Finalmente, en parcelas pequeñas de propiedades que no han sido divididas o en explotaciones agrícolas particulares, puede existir una alternancia entre dos o más parientes con una periodicidad anual.

La distinción entre derechos activos e inactivos es una división subrepticia que específicamente no se denomina como tal. En ambos ca-

sos, se dice que una persona tiene una participación *(sukuh)*, pero existen grandes diferencias de carácter práctico entre participaciones que son utilizadas y aquéllas que no lo son. Por consiguiente, puede existir un derecho proveniente de un abuelo o bisabuelo y que no ha sido utilizado por el padre, cuyo valor potencial será significativamente mayor que el de carácter real. Existen diversas razones por las cuales una persona no reclama un derecho determinado: posiblemente, porque no resida en la comunidad, porque considere que otros tienen preferencia sobre él, porque no tenga necesidad de la tierra o bien, porque no se considere capaz de avalarse a sí mismo en caso de dificultad. Los derechos inactivos son, por naturaleza, más numerosos en aquellas tierras que no han sido divididas formalmente. En la práctica, una persona puede reclamar un derecho mediante una serie de acciones: la limpieza de un terreno, la cosecha o la plantación de cocoteros, la construcción de una vivienda, el cultivo de arroz o la reclamación del pago de arrendamiento.

La mayoría de los habitantes rurales tausug poseen derechos inactivos sobre numerosos terrenos. Al no existir una escasez de tierras para el cultivo del arroz —el cual establece una demarcación real de los límites del terreno que un hombre es capaz de trabajar— no había necesidad de activar estos derechos. Al inicio de cada generación se determinaba, en términos amistosos, la adjudicación de las tierras entre los individuos, aunque, en algunas ocasiones, surgieron altercados de carácter menor por la adquisición de una determinada parcela. Sin embargo, tal como lo he mencionado anteriormente, la extensión de tierra que requiere una persona para la plantación de cocoteros es considerablemente mayor. Además, en vista de que los beneficios que genera la plantación de cocoteros para un aparcero son considerablemente mayores que los procedentes del cultivo del arroz, esto puede derivarse tan sólo de la simple propiedad de la tierra, al margen de la producción. Los resultados son previsibles: los individuos están reclamando sus derechos con una frecuencia cada vez mayor, beneficiándose de la vaguedad que caracteriza las leyes de herencia tausug y, por otra parte, los conflictos relacionados con la tierra han aumentado.

Conflictos relacionados con la tierra

La incidencia relativamente elevada de los conflictos actuales relacionados con las tierras en la región rural de Jolo obedece a la combinación de dos factores arriba mencionados: la decisión adoptada por las autoridades coloniales norteamericanas a comienzos de los años veinte con el propósito de medir y ordenar los registros correspondientes a las tierras de toda la isla y, en segundo lugar, la aparición de una situación de escasez sin precedentes, como resultado de la producción de coco desde la Segunda Guerra Mundial.

La decisión de medir y registrar las tierras de toda la isla debe ser considerada como un elemento más de un deseo general por modernizar a los tausug y lograr su integración en la esfera de la legalidad filipina como paso previo a su autogobierno, así como para conseguir una estructura que permitiese la recaudación de impuestos sobre una base racional. Los trabajos de agrimensura constituyeron un éxito técnico pero, al mismo tiempo, un fracaso moral. Los tausug interpretaron la realización de las mediciones como un intento de interferir con su propia religión por medio de la fijación de impuestos sobre las tierras, que eran considerados como un diezmo entregado a una religión extraña. La resistencia a la agrimensura cristalizó y tuvieron lugar algunos choques armados de poca importancia —a pesar de que en esa época los tausug ya habían sido «pacificados»— y, en el último de los casos, mucha gente se negó a cooperar en la realización de este esfuerzo. Las tierras fueron cartografiadas y se realizó un esfuerzo considerable para determinar quiénes eran sus dueños. En algunas ocasiones, se consideraba que las tierras pertenecían a los líderes locales de más edad, en otras, se consideraba al líder de la comunidad y, a menudo, se señalaba al gobierno cuando nadie reclamaba el territorio. Los tausug más cultos, quienes entendieron el significado de los trabajos de agrimensura, en ciertas ocasiones lograron inscribir tierras en su nombre, a pesar de los derechos propios de la ley consuetudinaria. A menudo, cuando los propietarios que se regían por los principios de la ley tradicional preferían no arriesgarse a sufrir las consecuencias religiosas que se derivarían del hecho de que sus nombres constaran en el registro, la tierra era registrada en nombre del tonto del pueblo *(dupang)*.

Como resultado, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, el registro y los trabajos de agrimensura realizados por los funcionarios gu-

bernamentales sólo mostraban ligeras semejanzas con la tenencia real de tierras en vigor bajo la ley consuetudinaria. Se realizaron tímidos intentos por poner al día los registros, consignando los decesos y el traspaso de tierras entre las sucesivas generaciones, especialmente en la mitad oriental de la isla, que se mostró especialmente conservadora. En la comunidad que tuve la oportunidad de estudiar con mayor detenimiento, en 1968 al menos la mitad de las tierras estaba registrada a nombre de propietarios ya fallecidos, a menudo pertenecientes a dos o tres generaciones anteriores. Los procedimientos tradicionales aplicados a la cuestión de la herencia continuaron mostrándose operativos después del primer intento de ordenamiento, con una diferencia creciente entre la «realidad» gubernamental y lo que realmente ocurría con las tierras. Puesto que la producción de cocos se hizo cada vez más importante y los individuos estaban cada vez más motivados para reclamar las tierras, los conflictos surgieron de forma inevitable. Mientras que algunas de estas reclamaciones estaban sustentadas en conceptos derivados de la ley filipina de la herencia, la mayor parte de las mismas eran adaptaciones a la nueva situación de los procedimientos que los tausug aplicaban al respecto. Sin embargo, el punto de referencia ancestral para las nuevas reclamaciones está basado normalmente en la ley filipina: se tiene en cuenta al individuo que fue originalmente registrado —cualesquiera que fueran las razones por las que figuraba en el registro— cuando se realizó la primera campaña para medir las tierras.

Resultará de suma utilidad si examinamos detalladamente dos casos específicos de conflictos relacionados con las tierras, que se complican debido a interpretaciones diversas por parte del derecho consuetudinario y la ley filipina. El primer caso trata de un terreno de 44 hectáreas originalmente registrado a nombre de Abduhadi y su mujer Nihmat. Abduhadi tenía una segunda mujer, Halunun, quien no estaba incluida en la escritura, si bien todos los hijos y nietos de ambas mujeres poseían derechos activos e inactivos sobre la tierra, que eran periódicamente redistribuidos mediante acuerdos de los propios herederos. Uno de los hijos habidos de Nihmat plantó 750 árboles en un terreno, el cual fue heredado por su hijo Jinnur. Cuando Sali (un bisnieto de Halunun y Abduhadi) era un niño, quemó accidentalmente 40 de los árboles plantados por el padre de Jinnur. Se llegó a un acuerdo mediante el cual Jinnur obtendría 40 árboles pertenecientes al abue-

lo de Sali, Gadjali. Pocos años más tarde, Dagani (el hermano de la madre de Sali) reclamó la tierra en la cual habían sido plantados los 40 árboles que ardieron, muchos de los cuales habían vuelto a crecer, afirmando que la compensación por el incendio ya había sido pagada. Jinnur se negó en redondo. En 1964, Dagani intentó apoderarse de algunos cocos y fue acusado de robo por Jinnur ante los tribunales filipinos. Según los procedimientos consuetudinarios de la ley tausug, este acto no habría sido considerado un robo y este asunto podía haber encontrado una resolución amistosa. Sin embargo, Dagani fue acusado y se convirtió en un proscrito debido a que Jinnur tenía relaciones personales en el seno de las cortes de Jolo. Un mes más tarde, Dagani fue asesinado de un disparo y, según los informes, Isma o Talun eran considerados los autores. Jinnur poseía aliados entre los miembros de aquel tiempo de la Policía filipina, quienes presenciaron el asesinato y dispararon varias veces al cuerpo de Dagani, de manera que podían dar su versión del asesinato, impidiendo cualquier posibilidad de que los parientes de Dagani pretendieran cargar a Jinnur con el mismo. Poco después, Sali y algunos de sus amigos dispararon a Isma. Éstos fueron acusados ante los tribunales filipinos por Jinnur y se convirtieron en fugitivos. Más tarde, Jinnur y los suyos dispararon a dos de los cómplices de Sali y accidentalmente se vio implicado un niño, quien tuvo que pagar un precio en sangre a causa de estos procedimientos consuetudinarios. En 1967, los parientes de Sali archivaron el caso en la Corte de Primera Instancia para la recuperación de la tierra, expediente que ya por ese entonces incluía muchos más intereses que los que se podían derivar de 40 cocoteros.

La facción de Sali deseaba que la tierra fuese dividida en partes iguales entre los hijos y los nietos de Abduhadi, mientras que la facción de Jinnur mantenía que, en vista de que Nihmad era el único que poseía el título original, la tierra debía dividirse equitativamente entre Abduhadi y Nihmat y, a continuación, subdividida entre los herederos vivos, según sus respectivas participaciones. Durante las audiencias preliminares, el juez sostenía que, puesto que Nihmat aún vivía, debía ser el único responsable de la división de la tierra, ya que Abduhadi había fallecido *intestado*. Evidentemente, esto no contaba con la aceptación de la colectividad, de acuerdo con la cultura tradicional tausug. Cuando yo abandoné el caso, éste se encontraba aún en litigio, a pesar de que Sali había sido asesinado en otra contienda de carácter hereditario.

Resulta claramente visible en este caso que todas las partes desean remitirse a las leyes filipinas cuando les es más conveniente o bien regresar a la ley tausug cuando esto no es así.

El segundo caso trata acerca de doce hectáreas de terreno originalmente registradas a nombre de Andak. Andak tuvo tres hijas, dos de las cuales (fallecidas en la actualidad) contrajeron matrimonio con miembros externos a su comunidad y trasladaron su residencia a otro lugar. Sus respectivos nietos tienen derechos inactivos sobre la tierra, sin embargo nunca tuvieron razones para reclamarla. Bastia, la hija que aún vive, reside todavía en el terreno con sus hijos y sus nietos. Un joven, Muayal, tomó a una mujer y necesitaba dinero en efectivo para pagar la dote. Convenció a sus hermanos para que le dieran su parte de la herencia de su madre, y éstos se dirigieron a su tía Bastia para pedirle permiso con el objeto de vender los cuatro acres que correspondían a su madre. Bastia se negó a ello, argumentando que ella habría querido darle la tierra en el caso de que él viviese en ella. Muayal se dirigió entonces a las Cortes filipinas e interpuso una causa contra Bastia por negarse a darle la tierra (evidentemente, el juez no hubiese procedido de esta manera, pero la acusación hace hincapié en el hecho de que los campesinos tausug no comprenden del todo la diferencia que existe entre los procedimientos civiles y criminales, puesto que esta clase de distinciones no existen en la ley tausug). Muayal estaba convencido de que le asistía el derecho en el marco de la ley filipina; por otra parte, Bastia confiaba en la norma tradicional tausug que otorgaba los derechos sobre una granja o explotación agrícola dependiendo de la residencia. El caso fue remitido al jefe local, quien medió la consecución de un acuerdo en el cual Bastia tuvo que pagar a Muayal una pequeña cantidad de su parte.

En resumen, puede decirse que el efecto de la introducción de conceptos occidentales referidos a las leyes de la posesión de la tierra en el sistema de tenencia tausug que rige actualmente, conjuntamente con la situación de escasez que se deriva de la producción cocotera, han tenido como resultado la transformación del sistema de tenencia de granjas en el cual los derechos sobre la tierra están referidos a granjas o terrenos específicos, en la aceptación completa de un sistema de tenencia de tierras en el cual los derechos están relacionados con la propia tierra. El hecho de que este conflicto de carácter ideológico entre los dos sistemas legales se haya complicado por causa de las dife-

rencias en los procedimientos legales, constituye una faceta del problema cuyo tratamiento escapa al marco propuesto por el presente trabajo. Resulta suficiente afirmar que se ha generado un malentendido entre los dos sistemas —al menos por el momento— que ha constituido la causa de choques armados entre los militares filipinos y los tausug, así como la inequívoca aparición de matices claramente políticos en las tareas propias del aparato legal filipino en Jolo. No tengo conocimiento acerca de cómo está la situación con respecto al conflicto de las tierras bajo la ley marcial, pero me inclino a pensar que resulta poco probable que la justicia sumarial pueda contribuir a solucionarla.

De la sociedad tribal al campesinado: análisis de dos comunidades tiruray [2], por *Stewart Schlegel*

I

El término «campesinado», en contraste a la calificación de «tribal», ha sido utilizado desde hace mucho tiempo —si bien de forma imprecisa— en los estudios antropológicos para referirse a las sociedades rurales inscritas en una estructura social mayor. Kroeber (1948: 284) nos comunica el sentido clásico de la palabra: los campesinos son gentes rurales que viven relacionados con los sistemas de mercado, con un sistema más amplio de estratificación social y en relación a determinados centros urbanos —incluso capitales metropolitanas—. «Constituyen sociedades de carácter parcial, así como sistemas culturales parciales». Mientras que las sociedades tribales poseen sus propios sistemas de creencias religiosas, sus propios sistemas políticos y sus lenguajes, las gentes pertenecientes a las sociedades campesinas (al tiempo que guar-

[2] El artículo de S. A. Schlegel, «De las sociedades tribales al campesinado: Análisis de dos comunidades Tiruray», se ha reimpreso de «Culture Change in the Philippines», *Studies in Third World Societies*, 1976, Publication n.° 1, pp. 63-81, con permiso del autor. El profesor Schlegel es una de las autoridades más importantes en relación a los tiruray en los EE.UU. Ha publicado asimismo sobre justicia, economía y subsistencia de los Tiruray, entre otros. Otro investigador anterior sobre los tiruray es Grace L. Wood, quien publicó: «The Tiruray», *Philippine Sociological Review*, 5 (1957), pp. 12-30; y «Agriculture Among the Tirurays», *Panorama*, 10 (1958), pp. 25-27.

dan un cierto grado de lealtad con respecto a su identidad étnica mediante la cual se distinguen) profesan la religión propia de una «gran tradición» de carácter global, constituyen elementos de una integración política más ambiciosa y, generalmente, se ven obligados a utilizar una lengua diferente de aquella que le es propia para permanecer dentro de una organización social total, de la cual ellos simplemente constituyen una parte.

Esta utilización del término «campesino» ha sido criticada categóricamente, aduciendo que contribuye a oscurecer antes que a esclarecer su significado, puesto que oculta una serie de diferencias considerables bajo una rúbrica excesivamente cómoda y, además, impide virtualmente la consecución de generalizaciones inteligibles (véase, por ejemplo, Dalton 1972). Aún así, la distinción descriptiva entre sociedades tribales y sociedades campesinas —aunque resultan inadecuadas para la elaboración de una taxonomía económica global de carácter más sofisticado— contribuye a subrayar una diferencia real y fundamental que se da entre los diferentes grupos étnicos filipinos.

Si consideramos como punto de partida la situación que se daba a principios de siglo, comprobaremos que existían un cierto número de sociedades filipinas de carácter claramente «tribal». Por ejemplo, los bontoc y los kalinga en el norte, los hanunoo y los sulud en las Visayas, así como los subanun y los bagobo en Mindanao —todos ellos separados, con sus propias culturas, costumbres y lenguajes, sus propios sistemas políticos, legales y religiosos y, por último, un marcado sentido de unidad y la convicción íntima de que «los otros» eran precisamente eso: otros, distintos, decididamente extranjeros.

En contraste, los siglos de dominación hispánica terminaron por conformar una suerte de unidad entre diferentes sociedades de Luzón y las Visayas: los tagalog, los ilocano, los cebuano y los ilongo. A todos ellos, Kroeber los denomina «campesinos»— sociedades y culturas de carácter parcial. El animismo prehispánico continuó ejerciendo su influencia en lo que respecta a las creencias religiosas, pero las gentes pertenecientes a estas sociedades españolizadas eran, no obstante, católicos cristianos. La política local tenía marcados tintes indígenas, pero el entorno en el que se desarrollaban era de carácter nacional, multiétnico y centralizado en Manila. Los asuntos oficiales eran vistos en una serie de organismos locales dependientes de un sistema judicial de carácter nacional, que no era ni Tagalog ni Cebuano, sino filipino.

En pocas palabras, estas sociedades de carácter tribal en la época prehispánica, fueron fusionadas mediante la ley colonial española en un campesinado filipino conformado por los «cristianos de las tierras bajas». Aquellos grupos étnicos que no estuvieron bajo la hegemonía española —en su mayor parte, tribus de las montañas en las cuales los españoles no penetraron de forma efectiva— siguieron con su sistema tribal, al menos hasta la llegada de los norteamericanos. La expansión musulmana jugó un papel similar en la parte meridional de las Filipinas.

Los tiruray son un pueblo filipino que habita zonas montañosas, cuyo lugar tradicional de residencia es la parte norte de la cordillera Cotabato, una serie de montañas poco elevadas, situadas a lo largo de la costa sudoeste de Mindanao, frente al mar de Célebes. Con una población de 25-30.000 habitantes, se trata de un pueblo que actualmente atraviesa el paso de una sociedad tribal a una sociedad campesina, ya que, en las últimas décadas, está pasando de ser una tribu aislada e independiente a convertirse en un sector más del campesinado filipino. Este estudio se centrará en el análisis de dos comunidades tiruray —cada una de ellas ejemplo de ambos procesos—, así como de la clase de existencia que se da en cada una de estas comunidades.

II

En los tiempos que pueden denominarse «tradicionales», antes de la ocupación militar occidental y el despliegue de influencia cultural a comienzos del siglo xx, los tiruray vivían en una soledad casi completa en sus boscosas montañas. No tuvieron contactos significativos con otras tribus del bosque que habitaban la región del sur en la Cordillera de Cotabato, y sólo entablaron relaciones comerciales formales con los musulmanes magindanaon, quienes ocupaban las tierras bajas al norte y al este de los cerros de los tiruray (véase Schlegel 1972).

En la actualidad, a pesar de que una drástica penetración cultural ha modificado la forma de vida en la mayor parte de la región tiruray, existen aún zonas del interior de las montañas en donde la vida tradicional se encuentra virtualmente intacta. Figel constituye una de estas comunidades. Situada a unos veinte kilómetros al norte del caudaloso río Tran Grande, tomando como punto de partida la costa del mar de

Célebes, en medio de un denso bosque tropical, Figel está considerablemente aislado de aquellas influencias que terminaron por fagocitar la cultura propia de los tiruray. Este lugar —y unos pocos más— representa todo cuanto queda de la cultura tradicional tiruray.

Cabe identificar cuatro grupos sociales fundamentales en la estructura tradicional tiruray: el vecindario, la comunidad, la vivienda y el núcleo familiar. La familia está unida por lazos de parentesco, la vivienda y la comunidad se identifican espacialmente y el vecindario responde a una serie de relaciones sociales referidas a la cooperación en el trabajo cotidiano con fines de subsistencia.

El vecindario *(ʔined)* es la mayor unidad social con límites definidos. Consiste en un cierto número de familias, que habitualmente viven en varias comunidades y que se ayudan mutuamente en la celebración de rituales, así como en las actividades agrícolas. El vecindario, descrito en pocas palabras, consiste en un grupo cooperativo de subsistencia. Los vecindarios que aún permanecen conforme al patrón tradicional en el área del Tran, están dispersos entre las montañas, a una distancia unos de otros de diez o veinte kilómetros, de manera que existe una considerable superficie boscosa que los separa. Cualquier tiruray está en disposición de nombrar fácilmente las viviendas y las comunidades que comprende su propio vecindario. El hecho de que sus miembros estén ligados mediante lazos cosanguíneos o de parentesco no constituye un atributo distintivo del tradicional vecindario tiruray pero, de hecho, casi todos los individuos están relacionados entre sí de esta manera.

La población total de los vecindarios varía considerablemente, así como el número de comunidades, viviendas y familias que incluyen. En Figel existen siete comunidades que comprenden treinta y una familias que viven en veintinueve viviendas —y la población total asciende a 126 personas.

En cuanto comunidad, la historia de Figel refleja de forma bastante típica el proceso de formación de los vecindarios tradicionales. Hacia 1800, un hombre conocido como Moʔembot llegó hasta una garganta *(figel)* en el gran río Tran, allí en donde hoy en día se encuentran las comunidades más importantes de Figel. Este hombre trajo consigo a su familia y, durante todos estos años, sus descendientes permanecieron allí, contrayendo matrimonio con mujeres de otras regiones. En la actualidad existen tres cabezas de familia que son los hombres de la

cuarta generación de descendientes de Mo?embot. Nueve cabezas de familia presentes son de la quinta generación, dos de los cuales están casados con descendientes femeninas de la misma generación. En la sexta generación existen cinco cabezas de familia, dos de los cuales están casados con las mujeres de la misma generación. Estas familias consideran Figel como su hogar ancestral y se autodenominan como «las gentes de Figel». Otros descendientes de Mo?embot, tanto masculinos como femeninos, han contraído matrimonio o bien han emigrado a otros sitios.

Los descendientes de Mo?embot son considerados la línea troncal de Figel. El líder principal de la comunidad de Figel es un hombre conocido como Bala?ud, una reconocida autoridad legal cuyo padre había contraído matrimonio con un miembro femenino de esta línea troncal. En 1951, ?Abad, un primo hermano de Bala?ud por la línea paterna, llegó a Figel y se estableció cerca de allí. Había abandonado su hogar en el norte, en una región que había sufrido los efectos de la colonización cultural, de manera que se habían producido muchos cambios, tanto en el entorno físico como en la organización social. Ciertamente, con respecto a ?Abad, los miembros de la línea de sucesión troncal de Figel estaban relacionados mediante lazos de parentesco de carácter político. Pocos años más tarde, otro primo hermano de ?Abad y Bala? siguió el mismo camino y se estableció en el vecindario de Figel. En 1958, otra familia —padres adoptivos de la mujer de ?Abad— llegó y se instaló en el mismo lugar. Estos movimientos fueron considerados de carácter permanente y las personas en cuestión fueron consideradas habitantes naturales de Figel.

En 1965, Buntun, uno de los mayores líderes religiosos de Figel, se estableció allí, escapando también de los cambios ocurridos en las formas de vida tradicional de los tiruray. Su mujer tenía una hija habida de un matrimonio previo, que se había casado con un hombre de Figel. Junto a Buntun llegaron otras tres familias: dos hijos casados y un hijo adoptivo también casado. Finalmente, pocos meses después, llegó otra familia más a Figel, escapando de los problemas y los cambios. En este caso, la esposa del cabeza de familia es una hermana de una mujer casada con un hombre perteneciente a la quinta generación de la línea troncal de Figel.

De esta manera, no hay familias en el vecindario de Figel que no estén relacionadas las unas con las otras, si bien, en muchos casos, las

relaciones son lejanas. No es necesaria la existencia de una consanguinidad o afinidad. No existen normas o indicaciones que prohíban la existencia de una familia no emparentada con los habitantes de Figel. Si alguien deseara instalarse allí y estuviese dispuesto a compartir las tareas cooperativas correspondientes a la tala y quema que realizan los habitantes de Figel, debería ser bien acogido y aceptado entre las gentes del pueblo.

Las personas que viven en cualquier vecindario no residen normalmente en un poblado centralizado, sino que habitan en comunidades *denonon*, pequeños caseríos compuestos por cantidades que oscilan entre una, diez o incluso más casas. Cada agricultor de tala y quema debe asociar necesariamente su familia con otras pertenecientes al vecindario, formando parte de un grupo cooperativo de trabajo, pero no resulta necesario el vivir en compañía de otras familias en una comunidad. De las siete comunidades que comprendían el vecindario de Figel, cuando realicé mi censo en 1966, dos tenían sólo una familia, una tres, otra cuatro, dos tenían seis y, finalmente, una tenía ocho. En general, toda familia es libre para establecer su lugar de residencia en cualquier comunidad que lo desee y no existen normas para estructurar una comunidad de acuerdo con ninguna clase de lazos de parentesco. Sin embargo, alguna clase de relación —ya sea una forma de afinidad o consanguineidad— ligará comúnmente a las familias que habitan juntas en el mismo caserío.

Por lo general, las comunidades están situadas cerca de un arroyo y son denominadas según los rasgos característicos de la zona geográfica en que se encuentran; Figel, como hemos mencionado anteriormente, significa «garganta de río». Una vecindad, generalmente, es nombrada de acuerdo con su comunidad principal. Si a los tiruray se les preguntase el lugar de procedencia, siempre responderán con el nombre de su vecindad, no de su comunidad. Esta última no constituye una localidad estable ni cuenta con un tronco común de carácter familiar —rasgos que caracterizan una vecindad— y es, habitualmente, trasladada de un lugar a otro, puesto que sus habitantes van en busca de mejores condiciones de vida o bien abandonan un territorio que ha sido azotado por las enfermedades o la muerte. De esta manera, las vecindades —no las comunidades— constituyen los núcleos importantes y las unidades territoriales relativamente estables.

Los habitantes de cada vivienda que forma parte de estas comunidades comparten sus bienes con otras familias. Los peces recolectados suelen ser compartidos, independientemente del tamaño de la pesca, con otras familias pertenecientes a la comunidad, así como las frutas y el maíz asado. Los pollos, los huevos y el arroz, por otra parte, nunca son compartidos, excepto durante las comidas relacionadas con los rituales o bien, cuando reciben visitantes, ya que constituyen el símbolo que distingue a cada familia. En contraste, la carne o bien, dos ciervos o jabalíes cazados por estos nativos siempre son compartidos por todos los vecinos, correspondiendo a cada familia una parte equivalente que ha sido medida cuidadosamente; estas presas simbolizan la unidad cooperativa de la vecindad, expresada, asimismo, por los intercambios de arroz que caracterizan las celebraciones rituales de la vecindad.

La vivienda familiar constituye la unidad habitacional de los tiruray. Las viviendas pertenecientes a las comunidades tradicionales se encuentran distribuidas en pequeños grupos situados en los claros de los bosques; están fabricadas con bambú y madera, sus techos son de paja y, generalmente, poseen unas dimensiones de tres metros por cinco. En la mayoría de los casos, la vivienda familiar alberga a un solo núcleo familiar que comparte sus alimentos entre todos sus miembros (el término utilizado para designar a la familia es *kuren*, que significa «olla»). En ciertos casos, como el que tuvo lugar en la vecindad de Figel en 1966, existen miembros mayores de edad que no han contraído matrimonio, dependientes del cabeza de familia. La poliginia es aceptada, aunque resulta poco común. Una familia de estas características consiste en un hombre que puede formar parte de tantas «ollas» —familias— como le sea posible, de acuerdo al número al que asciendan sus esposas. Tan sólo en dos de las veintinueve viviendas de la vecindad se daba la poliginia; en ambos casos, el hombre había «heredado» a su segunda mujer mediante un sistema que reemplazaba a la esposa fallecida. No existen restricciones en cuanto al número de esposas —y, por lo tanto, de familias— que un hombre pueda tener, pero resulta indispensable que él cuide de ellas de manera satisfactoria y equitativa. Se desconocen casos de poliandria.

En raras ocasiones, una única casa alberga a dos propietarios; sólo hay tres casos de esta clase en el vecindario de Figel. Este tipo de acuerdos siempre se consideran como un arreglo temporal e irregular.

En lo que respecta a los casos que se dan en Figel, ocurren normalmente cuando una pareja de recién casados aún no posee su propio hogar, o bien, cuando un nuevo huésped aún no ha podido construir su casa.

Cuando los hijos se casan, pasan a formar parte de una nueva familia y su sustento proviene de una nueva «olla». Las relaciones entre los propietarios pueden estar condicionadas por lazos de parentesco, detalles referidos a las dotes o bien, intereses comunes en la realización de la tala y quema, pero, en todo caso, éstos disfrutan de una gran independencia unos de otros, tomando las decisiones que les atañen de forma autónoma. Cuando un padre y su hijo ya casado cooperan en la realización de las tareas agrícolas, lo hacen en virtud de las relaciones de buena vecindad. En aquellos casos en los que existen más de una esposa, la primera de ellas adquiere un rango superior y se erige portavoz de las demás en cuanto a los aspectos económicos, las responsabilidades y los derechos en el ámbito familiar.

Independientemente de su participación en los grupos sociales tales como el núcleo familiar, la unidad familiar que habita bajo el mismo techo y la vecindad, cada tiruray constituye el punto de partida de un parentesco personal que, siendo reconocido de manera bilateral desde el Ego, incluye a todos los descendientes de sus cuatro pares de bisabuelos y, de esta manera, incluye lateralmente a todos los primos segundos del Ego. Las esposas pertenecientes al parentesco propio no son incluidas. El parentesco implica una serie de responsabilidades importantes y sus miembros se asisten mutuamente en las disputas, en la creación de una familia mediante el vínculo matrimonial, así como su disolución por muerte o divorcio. Por otra parte, los parientes no comparten las tareas de subsistencia de manera directa.

Cada unidad familiar —independientemente de si practica la monogamia, o bien, la poliginia— debe asumir la responsabilidad económica fundamental de alimentarse y sustentarse a sí misma. Los tiruray tradicionales, como los habitantes de Figel, realizan esto mediante un ciclo de trabajo de carácter anual o bien, mediante la rotación del cultivo, la caza, la pesca y la recolección de recursos silvestres, así como mediante la venta de una ínfima cantidad de productos en el mercado.

El ciclo que sigue el cultivo de tala y quema utilizado por los tiruray es similar —en cuanto a sus fases esenciales— al cultivo por rozas de fuego practicado por otros pueblos. Todos los años, cada familia

selecciona y delimita un área específica de la selva en donde pretende realizar la tala y la quema. Los hombres pertenecientes a la vecindad de Figel conforman un equipo de trabajo, trasladándose de un terreno a otro, cortando las raíces y derribando los árboles que, en aquella región, alcanzan una altura considerable. En cuanto los residuos vegetales resultantes de la tala y la escarda se han secado, los campos son incendiados. A continuación, hombres y mujeres de la vecindad comparten en cooperativa las labores de cultivo. En primer lugar, siembran maíz, en segundo lugar, arroz y, posteriormente, una gran variedad de cultivos distintos al de los granos. Finalmente, después de las primeras cosechas de maíz y de arroz, proceden a plantar maíz por segunda vez, así como una variedad aún mayor de vegetales, tubérculos, frutas y otras plantas. Este tipo de cultivos basados en la tala y la quema, de carácter múltiple, constituyen una enorme fuente de alimentos y continúa suministrando productos comestibles por un espacio de tiempo prolongado, pasado un año de cultivos, en donde la familia procede a preparar un terreno distinto situado en la selva. No acostumbran a cultivar sobre el mismo terreno y éste vuelve a su anterior estado selvático. Los tiruray tradicionales reconocen claramente la importancia de la selva para su subsistencia, por lo que evitan realizar prácticas de sobreexplotación, que podrían ocasionar que la selva sea sustituida por pastizales.

Dentro del sistema tradicional de subsistencia, los productos alimenticios silvestres juegan un papel importante, dando lugar a que los habitantes de Figel dediquen un tiempo considerable a la caza, la pesca y la recolección. La vegetación resultante de las frecuentes precipitaciones atrae a una extensa fauna que incluye a los jabalíes, ciervos, monos, así como una gran variedad de aves de diversos tamaños. Los tiruray son expertos en el manejo del arco y la flecha, la cerbatana y el arpón. Asimismo, utilizan una amplia gama de trampas, señuelos y cuerdas; por otra parte, conocen una treintena de métodos distintos para explotar los recursos —peces y crustáceos— del gran río Tran. La caza constituye una actividad enteramente masculina, sin embargo, tanto los hombres como las mujeres se dedican a la pesca. Asimismo, unos y otras recolectan un sinnúmero de frutos salvajes y otros productos del bosque.

De vez en cuando, los habitantes de Figel se dirigen por necesidad al mercado de Salaman, situado en la costa. Las tradiciones tiruray

no incluyen el tejido ni la forja de hierro, razón por la cual están obligados a buscar en el mercado sus prendas de vestir, artículos de hierro, así como otros productos tales como la sal o las cerillas. El dinero, que no juega otro papel en sus vidas, es requerido para las transacciones comerciales. Con el fin de adquirirlo y realizar posteriores compras en el mercado de Salman, los habitantes de Figel recolectan el mimbre de la selva, lo deshojan y lo preparan para venderlo en el mercado. Cada individuo prepara y traslada a la costa sólo aquella cantidad necesaria para adquirir un producto determinado. El mercado no constituye una fuente de alimentos significativa para los tiruray tradicionales y, mucho menos, un lugar del cual persigan sacar beneficios. Simplemente, es considerado una extensión del proceso de producción de sus productos domésticos, así como la fuente de todos aquellos productos imposibles de adquirir mediante el cultivo por tala y quema, la caza, la pesca o la recolección.

Existen dos tipos de roles significativos dentro de la sociedad tiruray: el «líder legal» *kefeduwan* y el «líder religioso» o *beliyan*. Ambos roles están ligados a una institución cultural tradicional: el *tiyawan*.

Los *tiyawan* consisten en reuniones de carácter formal celebradas entre los parientes que participan en una negociación (por lo general, un contrato matrimonial), o bien, la resolución pacífica de una disputa. Estas discusiones formales están provistas de una retórica especial y altamente metafórica y la facilidad de palabra y las ideas sabiamente expresadas constituyen la característica fundamental de un líder legal. El *kefeduwan*, sentado en un círculo toscamente trazado, representa a los parientes interesados en alcanzar un acuerdo que satisfaga los deseos de los participantes. Los *tiyawan* no constituyen procedimientos que impliquen la existencia de adversarios, por lo cual carece de «ganadores». La justicia es «ganada» cuando todos los participantes han satisfechos sus demandas, los errores son convenientemente identificados y aceptados y, por último, cuando los derechos de cada uno son reconocidos. El *tiyawan* implica, por lo general, la transferencia de una suma acordada de posesiones de carácter formal, denominadas *tamuk*, tales como arpones, collares, gongs, espadas, etc., cuya significación, además de su valor de uso, posee un matiz claramente simbólico. Todos los objetos *tamuk* tienen su origen en el exterior de la sociedad tiruray y son obtenidos mediante el intercambio comercial. A menudo, suelen cambiar de manos cuando son utilizados para cumplimentar o

sellar acuerdos, de manera que pueden constituir tanto dotes de boda como regalos de diversas clases.

Los *kefeduwan* son, esencialmente, especialistas en el *tiyawan.* Este papel no está ligado a la riqueza o al poder político. No existen diferencias reales en lo que respecta a la «riqueza» entre los tiruray, ni tampoco cabe hablar de ninguna institución u órgano de poder más importante que el cabeza de familia. Los *kefeduwan* no son «jefes» o «líderes». La característica distintiva de un *kefeduwan* es su habilidad para participar activamente en la discusión en un *tiyawan.* Esto lo convierte en un líder legal en lo que se refiere al conjunto de la sociedad tradicional; en todos los demás sentidos, el *kefeduwan* no difiere en absoluto del resto de sus compañeros tiruray. Llevan a cabo las mismas actividades cotidianas que los demás: cultivan sus explotaciones de tala y quema y ayudan en los campos pertenecientes a sus vecinos; cazan, pescan y recogen frutos salvajes del bosque, de la misma manera que lo hacen todos aquellos que no son *kefeduwan.* Cualquier persona que aprenda a expresarse en la retórica metafórica propia del *tiyawan* —siendo reconocido como un experto en las leyes y costumbres tiruray— y es aceptado por sus compañeros como un representante digno de confianza en las discusiones formales, se convertirá en un *kefeduwan.* En Figel, al menos existen siete personas que ocupan este estatus.

Los *kefeduwan* nunca se reúnen como un consejo formal, pero todos juntos pueden ser considerados como representantes del liderazgo secular fundamental de las tradiciones de la tribu, gozando de la más profunda estima popular. Las normas de carácter exogámico de los tiruray y la propensión a contraer matrimonio con mujeres de pueblos lejanos quiere significar que en toda la región tiruray existe una considerable actividad de los *kefeduwan*, quienes se conocen muy bien entre sí. Los niveles de integración de la sociedad tradicional tiruray, más allá de las asociaciones laborales del vecindario, se dan gracias a la existencia de una red de relaciones y no por medio de los lazos de parentesco (clanes, etc.) o las instituciones políticas (jefes, reyes, etc.).

Existe otra forma fundamental de liderazgo en la sociedad tradicional tiruray, denominada *beliyan.* Los tiruray conciben el cosmos como un lugar poblado por dos clases de habitantes: aquellos que uno puede ver, *ke?ilawan* o «humanos», y aquellos que uno no puede ver, *meginalew* o «espíritus». De la misma manera que existen muchas tribus de humanos, también existen muchas tribus de espíritus, habitando di-

ferentes regiones del mundo, y poseyendo diversos grados de poder. Algunos espíritus son mediocres y traicioneros por naturaleza, pero también existen muchos —como ocurre con muchos humanos— que procurarán pasar completamente desapercibidos si no son molestados. De esta manera, la visión tiruray acerca de los espíritus, en términos generales, implica la concepción de los mismos como entidades con las cuales cabe tener relaciones de carácter social. El problema es que los espíritus no pueden ser vistos, normalmente, por los humanos y por consiguiente, resulta muy fácil ofenderlos, incluso cuando se ha puesto un cuidado extremo en su trato. Al no poderlos ver, uno puede tropezarse con ellos, o lanzarles una flecha por error al ir de caza o, incluso, pisotear sus pertenencias. Si se ofenden, los espíritus se vengan causando la desgracia de los hombres, lo cual es visto por la tradición tiruray como el origen de las enfermedades.

El *beliyan* es un chamán a quien ha sido conferida una habilidad carismática particular para ver y hablar con los espíritus. Mientras está durmiendo, su alma posee la capacidad de abandonar su cuerpo y dirigirse allí donde están los espíritus, pudiendo mantener contactos con ellos. Esto significa que el *beliyan*, o más exactamente su alma, puede viajar a través de diferentes regiones del cosmos, encaminándose a lugares que están más allá del cielo, en donde podrá trabar conversación con Tulus, el líder de los espíritus que creó el universo, o bien puede dedicarse a buscar a aquellos espíritus que hayan sido ofendidos en sus tierras, con el propósito de resolver las desavenencias existentes entre los espíritus y los hombres de la tribu tiruray. Esto último se lleva a cabo en una tiyawan entre el chamán y los espíritus, de forma que el líder religioso puede ser considerado en parte como una clase de *kefeduwan*, especializado en la resolución de contenciosos entre los espíritus y los seres humanos.

Existe un segundo aspecto del trabajo que lleva a cabo el *beliyan* tiruray. Además de sus tareas chamánicas, se encarga de presidir la actividad ritual de los tiruray. Se trata del *kanduli*, una fiesta comunitaria que celebran los vecinos en los cuatro momentos clave del año agrícola: al comienzo del ciclo anual cuando son escogidos los terrenos para la realización de las labores de tala y quema, en la primera cosecha del maíz, en la primera cosecha de arroz y al final de la misma. Este último suceso es considerado por los tiruray como el final del año. En el transcurso de estas fiestas, bajo la dirección del chamán, cada

familia del vecindario mezcla el arroz procedente de su parcela con las cosechas de las otras familias, de manera que cuando se cocine y posteriormente se coma, cada persona probará un puñado de arroz procedente de los campos vecinos que él mismo ha cultivado en el transcurso del ciclo de cultivo y, al mismo tiempo, todas aquellas personas que le hayan ayudado a él probarán el sabor de su arroz. Tal como he mencionado anteriormente, este trabajo en cooperativa define sociológicamente la «vecindad», y los *kanduli*, por su parte, constituyen poderosos símbolos de la interdependencia de las vecindades.

III

En contraste con la vecindad tradicional de Figel, la comunidad tiruray de Kabakaba representa la otra faceta que caracteriza el cambio de sociedad tribal a una sociedad campesina que actualmente atraviesa la sociedad tiruray. Para entender a los habitantes de Kabakaba y comprender las diferencias sociales con la comunidad anteriormente descrita, resulta necesario revisar algunos conceptos históricos acerca del pasado reciente de esta región.

Tradicionalmente, como ya he dicho más arriba, los tiruray vivían en un relativo aislamiento. Protegían su boscoso y montañoso país de las intromisiones de extraños, permitiendo únicamente la entrada a determinados buhoneros musulmanes de Magindanaon, procedentes de las tierras bajas circundantes de Cotabato. Sin embargo, en el transcurso del presente siglo, con la llegada, primero de la legislación americana y posteriormente, de la independencia filipina, este aislamiento voluntario se resquebrajó por completo. Una gran parte del territorio tradicional de los tiruray ha sido ocupado por granjeros cristianos y musulmanes procedentes de las tierras bajas y con ellos llegaron una serie de cambios que afectaron tanto al entorno físico como a la estructura social de los tiruray.

Un gran porcentaje de las tierras boscosas fueron despejadas, eliminando la posibilidad del cultivo rotatorio y reemplazándolo por técnicas agrícolas de carácter sedentario, instalando el cultivo de arado como forma dominante. La densidad de población en la zona se incrementó de forma drástica y muchas instituciones, habituales en la realidad filipina, se establecieron allí: el Cristianismo y, en menor medi-

da, el Islamismo; una gran variedad de empresas comerciales, una red de mercados, un sistema de escuelas, la vestimenta occidental, caminos, oficinas municipales del gobierno filipino, las intrigas propias de las facciones políticas filipinas y la utilización del inglés y el dialecto principal de las tierras bajas filipinas como lenguas fundamentales.

Enfrentados a la realidad de todas estas transformaciones que afectaban a su medio natural y social —y en cierta medida, aturdidos por ellas— los tiruray de este territorio se vieron forzados a adaptarse, o bien, a marcharse. Muchas familias simplemente recogieron sus cosas y se marcharon, encontrando un nuevo hogar en la espesura de los bosques aún existentes en las montañas, donde sus formas tradicionales de vida podían salvaguardarse. Otros permanecieron allí y, al igual que todo aquello que les rodeaba, cambiaron. Los kabakaba constituyen una comunidad tiruray que se quedó, abandonando muchas de sus tradiciones y, situados en un contexto radicalmente distinto, aprendieron a ser campesinos filipinos.

Los contactos con el área territorial que ahora conforma la parte occidentalizada de los tiruray —de forma imprecisa, el tercio norte de dicha zona— comenzó inmediatamente después del inicio del dominio norteamericano a comienzos de este siglo. Irving Edwards, un bostoniano que, en principio, sirvió en la policía filipina y más tarde desempeñó cargos en el Departamento de Educación, centró el resto de su vida en todos aquellos temas concernientes a los tiruray, casándose con una mujer de dicha tribu y por espacio de casi cuarenta años, prácticamente representó la única presencia de la civilización norteamericana entre ellos. Se dedicó en cuerpo y alma a terminar con su «aislamiento primitivo», a introducirlos en el «mundo moderno» y a establecer entre ellos aquello que él concebía como «la legalidad y el orden». Para conseguir estos objetivos, llevó a cabo tres grandes líneas de actuación: atrajo a los colonos y granjeros filipinos de las tierras bajas, construyó un sistema de escuelas e introdujo el Cristianismo.

El capitán Edwards ensalzó a la región y la presentó como un lugar ideal para construir granjas y, hacia mediados de la segunda década de este siglo, los ilocanos comenzaron a emigrar hacia el valle de Upi (el corazón del área tiruray civilizada). Dicha emigración aún continúa hoy en día. En un principio, se trató de pocas familias, pero en la Segunda Guerra Mundial ya había cientos de familias ilocanos y en 1967, el número se aproximaba al millar. Los visayas, fundamentalmente

ilongos, comenzaron a llegar en número considerable tras la guerra y pronto su número rivalizó con el de los ilocanos. Con el apoyo del capitán Edwards, quien supervisó la construcción de una carretera en 1919 desde la ciudad de Cotabato hasta el valle, estos pobladores pusieron a su nombre las tierras según las leyes propias de los granjeros, despejaron los bosques y comenzaron a sembrar. Aquellos tiruray que aún permanecían en la zona de Upi fueron animados a que procedieran del mismo modo. Un cierto número de familias tiruray obtuvieron un título de propiedad sobre sus tierras, pero en el curso de los años, casi todos ellos han perdido la propiedad a manos de los granjeros, cuyo carácter era mucho más agresivo, de manera que hacia 1960, prácticamente todos los tiruray que practicaban la agricultura del arado en aquellas tierras, estaban trabajando propiedades pertenecientes a los ilocano o a los ilongo, en calidad de arrendatarios.

La primera de las escuelas fundada por el gobierno en aquella región fue construida de la mano del capitán Edwards en 1916, y hacia finales de la década de los años veinte existían otras diez distribuidas por las colinas y los valles de la región de Upi. En la década de los años treinta se construyeron tres más y otras cuarenta desde el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Una escasa cantidad de graduados tiruray que habían estudiado en estas escuelas aún permanecen en ellas como maestros, pero en los últimos tiempos, la instrucción suele corresponder a los filipinos de las tierras bajas reclutados con el propósito de trabajar «en la frontera». En la formación escolar se daba mayor importancia a la cultura anglosajona y filipina, en detrimento del acervo cultural tiruray. La escuela que tuvo mayor influencia fue la Escuela de Agricultura de Upi, fundada por el capitán Edwards en 1919, en donde desde el primer momento se enseñó a los tiruray el uso y los cuidados que requerían los carabaos, así como en todo aquello que estaba relacionado con la agricultura de arado de sus «modernizados» vecinos ilocanos y visayas.

Paralelamente al desarrollo de la educación, el capitán Edwards alentó la influencia de los granjeros cristianos de las tierras bajas e intentó traer misioneros cristianos al lugar para que trabajaran con los tiruray. En principio, se dirigió a la Iglesia Católica Romana, con el propósito de que enviaran a un sacerdote, pero se le informó de que dicha institución no estaba en condiciones de atender esta petición. Posteriormente, se dirigió a los metodistas y ellos también se mostra-

ron de acuerdo con esta empresa, pero incapaces, desde el punto de vista financiero, de llevarlo a cabo. En su tercer intento, se dirigió a la Iglesia Episcopal Filipina. En 1921, los episcopalianos enviaron un misionero norteamericano procedente de Zamboanga, con el propósito de inspeccionar el terreno y, en 1926, abrieron una misión con un sacerdote residente en Nuro, el pueblo principal del valle de Upi, y esto dio comienzo a la creación de una gran cantidad de capillas en los alrededores de las comunidades tiruray. Los efectos del trabajo efectuado por los episcopalianos aún persisten y, tanto dentro como en los alrededores de Nuro, hacia 1967, entre seis y ocho sacerdotes —varios de ellos tiruray— prestaban sus servicios en algunas de las cincuenta comunidades. Desde la Segunda Guerra Mundial, Nuro se ha convertido en el centro de una considerable actividad católica entre la población de granjeros. Al igual que los episcopalianos, los católicos proporcionaron servicios médicos y fundaron un instituto en Nuro, teniendo numerosas escuelas primarias expresamente dedicadas a los tiruray.

Bajo la legislación norteamericana, los musulmanes de Magindanaon también comenzaron a introducirse en las montañas. Beneficiándose de las prerrogativas de la *pax americana*, comenzaron a establecerse en la década de los años veinte conjuntamente con los granjeros cristianos en aquello que, en un principio, había sido territorio exclusivo de los tiruray. La llegada de pobladores de Magindanaon creció en la década siguiente y con la independencia filipina tras la guerra, su clase privilegiada —o datu— tomó el control del poder municipal tanto en el valle de Upi como en las tierras bajas de Cotabato. En términos generales, los tiruray han conseguido relacionarse de manera amistosa con los granjeros, sin embargo, continuaron existiendo antiguas discrepancias entre los tiruray y los magindanaon, y por ello, las relaciones entre ambas etnias, en el mejor de los casos, eran muy tirantes. Los musulmanes veían a los tiruray como gentes sin valor, y los tiruray, a su vez, veían a los de Magindanaon como gentes conflictivas. Algunos tiruray procedentes del área «civilizada» se convirtieron en arrendatarios de explotaciones agrícolas cuyos dueños eran musulmanes, pero la mayoría de ellos prefería trabajar para los propietarios cristianos, a quienes se dirigían en busca de protección ante la dominación política musulmana.

Desde el punto de vista ecológico, el cambio más devastador de todo lo que produjo la llegada de extranjeros al mundo de los tiruray

fue la tala sistemática de la vegetación que, en un principio, cubría todo el territorio. Tanto los cristianos como los musulmanes procedentes de las tierras bajas, cortaron sin descanso los árboles, con el propósito de despejar sus tierras e, incluso aquellos tiruray que, en un principio obtuvieron títulos de propiedad sobre las tierras, fueron adoctrinados por el capitán Edwards para que talaran los árboles que hubiese en su propiedad y, así, procedieran a sembrar sus tierras. En la Segunda Guerra Mundial, la mayor parte del valle de Upi y muchas de las colinas y las pendientes de la parte norte habían sido deforestadas. Este proceso continuó desarrollándose en los años posteriores a la guerra y, en la década de los sesenta, se vio incrementado enormemente debido a la realización de explotaciones forestales a gran escala.

En los últimos años de la década de los cincuenta, el Departamento Forestal Nacional comenzó a asignar concesiones de explotación en todos los territorios pertenecientes a la municipalidad de Upi. La tierra cuyos árboles habían sido talados, en donde ya habían surgido explotaciones agrícolas o pastizales, se consideraron como «libres para su venta o transferencia» y los bosques fueron divididos en «bosques de tala» y en «bosques públicos no clasificados». Sin embargo, hacia 1966, todas las zonas no adjudicadas —tanto los bosques de tala como los bosques públicos— habían sido divididos en concesiones para la explotación forestal. Realizando esta operación, el gobierno no tuvo en consideración a la población autóctona tiruray que residía en caseríos desperdigados en aquellos bosques.

Comenzando por los bordes del valle de Upi, que resultaban bastante accesibles por la carretera principal, aquellos que habían obtenido las concesiones, comenzaron a introducirse en los bosques y a cortar los árboles cuyas maderas resultaban comercialmente rentables, transportándolos posteriormente hasta el río Tamantaka, situado en la vertiente norte de las montañas, desde donde eran recogidos por los gancheros, siendo posteriormente vendidos y, finalmente, cargados en barcos japoneses. Cuando se encontraban con tirurays viviendo en alguno de los bosques que la compañía forestal había decidido cortar, éstos eran obligados a evacuar el lugar o, en el caso de que se negaran a hacerlo, se les amenazaba con la cárcel por haber cometido el delito de «ocupación ilegal» de las tierras pertenecientes a la compañía. Hacia finales de la década de los sesenta, cientos y cientos de familias tiruray habían sido desplazadas y obligadas, o bien a introducirse aún más en

las montañas —más allá del territorio ocupado por los individuos pertenecientes al «mundo moderno»— o bien, a abandonar por completo sus formas tradicionales de vida y dedicarse a trabajar en calidad de arrendatarios en alguno de los terrenos que habían sido despojados de la vegetación.

Toda esta serie de complejos cambios interrelacionados entre sí constituyen el contexto en el cual se desenvuelven los tiruray que aún permanecen en aquellos territorios que han experimentado una profunda occidentalización. Con la desaparición de sus bosques, los tiruray cayeron en la cuenta de que la agricultura rotatoria resultaba imposible y muchos de ellos se convirtieron en agricultores utilizando el arado en tierras que pertenecían a otras gentes. Un número importante de sus ritos tradicionales se convirtieron en elementos obsoletos y muchos tiruray se convirtieron al Cristianismo. Incapaces de sobrellevar el peso de las leyes municipales filipinas y el poder político musulmán, su sistema legal tradicional se consumió. Los roles que cumplían el *kefeduwan* y el *beliyan*, que en cierto momento ocuparon una posición central, perdieron rápidamente este estatus social. Una a una, las familias tiruray que vivían en el área afectada vieron cómo sus vecindarios —cuya supervivencia se basaba en los cultivos de tala y quema— iban disolviéndose poco a poco. Pronto se encontraron a sí mismos intentando establecer una nueva clase de relación con los terratenientes locales y, en último término, con un mundo mucho más complejo.

La vida tribal continuó su marcha en las montañas, pero aquellos tiruray que escogieron quedarse en las regiones afectadas por el cambio —hacia 1967, probablemente unos 15.000, de una población total de 26.000 individuos— se convirtieron en campesinos filipinos, habitando comunidades tales como Kabakaba.

IV

En 1967 había sesenta y nueve personas, repartidas en doce familias («ollas») viviendo en la comunidad de Kabakaba, considerando dicho lugar como su *?ined*, la misma palabra que, cuando hablamos acerca de Figel, describí como «vecindario». Constituía un *?ined* para ellos, en el sentido en que vivían unos cerca de otros y se ayudaban mutuamente de forma ocasional en las faenas agrícolas; asimismo, en el sen-

tido en que se asociaban cotidianamente entre ellos, en mayor medida que lo que podían asociarse con gentes de otros lugares y, por último, en el sentido en que todos ellos trabajaban un terreno que pertenecía a una sola persona. Pero he aquí que Kabakaba no constituye un vecindario en el sentido autóctono tiruray, que implicaba la existencia de una cooperación en los cultivos agrícolas rotatorios. Considerado de una forma global, cada familia de Kabakaba trabaja su propia parcela —que pertenece a un dueño que vive lejos de allí— y viven y trabajan en dicho lugar gracias a que el propietario les ha otorgado la condición de arrendatarios. Algunas familias de Kabakaba están relacionadas entre sí, pero la causa principal de su estancia allí no son estas relaciones, sino porque es en Kabakaba en donde se les ha ofrecido un trozo de tierra en el cual poder vivir y trabajar.

El cambio de sentido y de utilización del término *ʔined* refleja una transformación básica que ha ocurrido en la forma en que los tiruray se relacionan con la tierra, así como con otras gentes. En Figel —allí donde se conservan las costumbres autóctonas tiruray— las principales relaciones sociales, cuyo vínculo está relacionado directamente con la subsistencia y la comunidad, eran aquellas que se daban entre vecino y vecino. Esta tierra era, esencialmente, un don que se otorgaba libremente, y podía ser considerada como un obsequio. En Kabakaba, así como en toda la región «civilizada», la tierra constituye un bien escaso y es repartida según la voluntad de su propietario. De esta manera, el vínculo social fundamental es el que se da entre el propietario y el arrendatario. Los vecinos —aquellas familias arrendatarias que habitan las tierras del mismo propietario—, constituyen el factor «obsequiado».

La tierra en la que vive el vecindario de Kabakaba pertenece a Hamilton Edwards, el hijo mayor del capitán Edwards y su mujer tiruray. Hammy, como se le conoce en la región, dirige la Asociación Cooperativa tiruray en Nuro y vive en Mirab, un pequeño pueblo en el que coexisten individuos tiruray y musulmanes, situados a siete kilómetros de la carretera al este de Mirab, cuyo único acceso consiste en un camino de tierra transitado por carabaos.

La tierra de Kabakaba posee un área superior a 26,5 hectáreas y se encuentra circundada por terrenos pertenecientes a otros propietarios. El paisaje resulta similar al que caracteriza la comunidad de Figel —aunque, en este caso, las colinas tienen menos inclinación—; sin embargo, ha sido deforestado casi por completo. La mayor parte de la

tierra que no está destinada a la vivienda, sirve al cultivo y las escasas tierras restantes están cubiertas por hierbas y malezas.

De la misma manera en que la historia de Figel representa un caso típico del surgimiento de una vecindad autóctona, la historia de Kabakaba constituye un ejemplo de la formación de comunidades campesinas tiruray.

En 1947, Cora Edwards, hermana de Hammy, vendió el territorio que ahora pertenece a Hammy. Antes de la guerra había sido despejado y cultivado, pero cuando fue adquirido en 1947, sólo existían pastizales. ?Anj? se instaló en 1948 en calidad de arrendatario y comenzó a trabajar parte de la tierra. Este hombre había mantenido una relación distante con la abuela de Cora, aunque esta relación no era el factor determinante que dio lugar al arrendamiento de la tierra; la razón fundamental obedecía al hecho de que él necesitaba tierra y Cora necesitaba arrendatarios. En 1953, ?Entuh —quien, lejos de tener relaciones con ?Anj? o con Cora, tenía, sin embargo, excelentes referencias acerca de Cora como propietaria— se trasladó, proveniente de una explotación agrícola vecina, a Kabakaba, convirtiéndose en su arrendatario. El hermano de ?Entuh se instaló allí junto con su familia en el mismo período y trabajó para Cora durante dos años, trasladándose, posteriormente, a una explotación agrícola cercana a la costa.

En 1955, Hammy accedió a conservar a ?Anj? y a ?Entuh en calidad de arrendatarios desde el momento en que compró la tierra a su hermana. Inmediatamente, procedió a instalar allí a numerosos arrendatarios con sus familias, provenientes de otros lugares y que no guardaban relación entre sí; éstos permanecieron por un tiempo en aquellos lugares y, posteriormente, se dispersaron en busca de otras tierras. En 1956, Tandan contrajo matrimonio con una hija de la hermana de ?Entuh y éste, por su parte, convenció a Hammy para que le concediese parte del territorio de Kabakaba con el propósito de trabajar la tierra. En 1961, Kanter llegó a Kabakaba, en compañía de sus dos hijos, Bute? y Sasu? y sus respectivas familias, con lo cual fueron tres familias las que se instalaron esta vez allí, en calidad de arrendatarios de la tierra de Hammy. Kanter es un primo distante de la esposa de ?Anj?, sin embargo, esto no había ejercido ninguna influencia en su llegada. Él y sus hijos simplemente buscaban buenas tierras y un buen propietario.

Bekey, un hermano de la madre de Hammy, quien había trabajado como asalariado en la ciudad de Cotabato, visitó a Hammy en 1963

y, expresando su deseo por volver al campo, recibió un terreno en Kabakaba. Hammy solicitó a su tío que supervisara de manera extraoficial a sus arrendatarios.

A principios de 1965, un hombre llamado ?Endah se trasladó a la tierra de Hammy desde una explotación agrícola vecina, en donde había tenido dificultades con el propietario, acompañado por su cuñado ?Atoh. Ellos construyeron una casa que compartieron durante dos años, período después del cual ?Endah afirmó que «pronto» erigiría una casa para sí mismo, de acuerdo con sus posibilidades. Durante el mismo año, Tayetey contrajo matrimonio con una hija de Kanter y recibió por parte de Hammy un trozo de tierra en Kabakaba, con el propósito de explotarla. Unas semanas más tarde, Dalalagan, su padre, solicitó a Hammy la posibilidad de constituirse en su arrendatario y fue aceptado, por lo cual se traslado allí con su familia. Se instalaron en la casa de Tayetey, a pesar de que mantenían cocinas separadas. Dalalagan, por su parte, también proyecta construir su propia casa «en breve».

Por último, en 1966, Lumbayaw, un hombre soltero y medio hermano de Kanter, se trasladó a Kabakaba con el propósito de ayudar a su hermano en las tareas agrícolas. Un año más tarde, Hammy le concedió un terreno para su explotación. A pesar de vivir en la casa de su hermano, Lumbayaw se prepara sus propios alimentos.

De esta manera se completa la lista de los cabezas de familia que en 1967 constituían el vecindario de Kabakaba. La población total de la comunidad les incluye, así como a sus núcleos familiares y siete personas adicionales. Beckey acogió en su «olla» a una sobrina divorciada de su mujer, y junto con ella, a sus tres hermanos menores. El hermano menor de Tandan vive con él y le ayuda en las labores agrícolas y, de la misma manera, una sobrina y un sobrino de Kanter viven y trabajan con su familia.

La libertad con la cual los tiruray configuran las distintas comunidades no se da entre comunidades de arrendatarios, tales como Kabakaba. Las casas se encuentran en territorios asignados por el dueño de las tierras, dispersas por toda su propiedad, y en lo que respecta al vecindario, esta distinción simplemente desaparece. Esto sucede también en lo que respecta a la participación característica de las familias de una comunidad tradicional, cuya vida se fundamenta en torno a las tareas agrarias de subsistencia.

Las doce familias de Kabakaba ocupaban en 1967 tan sólo nueve casas, si bien, como mencionamos anteriormente, aún está en vigor la norma que implica una sola familia por vivienda. Todos ellos poseen casas que, en lo esencial, resultan muy parecidas a las casas de Figel, pero incluyen varias modificaciones que tratan de imitar las casas de los habitantes de las tierras bajas en el área del valle de Upi. Por ejemplo, las tradicionales ventanas-puertas en rampa de las casas tiruray han sido reemplazadas por ventanas y puertas de un estilo más occidentalizado que se baten y, por otra parte, las escalerillas de madera con muescas fueron sustituidas por escalerillas con peldaños.

Ninguno de los hombres de Kabakaba tiene más de una sola mujer. La poligamia —que nunca resultó demasiado común en las áreas tradicionales— virtualmente desapareció en las regiones occidentalizadas, debido a la posición cristiana.

Mientras que en Figel el cultivo de tala y quema estaba generalizado, produciendo cosechas diferentes, los campos de Kabakaba estaban especializados en cuatro productos: arroz, maíz, tomates y cebollas. Los tres últimos se utilizaban casi por completo como valor de cambio para ser vendidos en el mercado de Upi. Normalmente, un agricultor Kabakaba obtenía una cosecha de arroz de secano de las tierras altas por año. Si, como suele ocurrir, está utilizando no solamente las tierras de Hammy, sino también algunos de sus carabaos, está obligado a dar a éste parte de su producción. En caso de que posea su propio animal de trabajo, debe dar al propietario de la tierra sólo el veinte por ciento. La parte obtenida por el arrendatario de la cosecha de arroz alcanza a cubrir las necesidades de su propia familia. Además del arroz, los Kabakaba cosechan maíz varias veces al año y tienen parcelas produciendo constantemente tomates y cebollas. Después de dar a Hammy su parte de las cosechas —esto funciona igual que como ocurre con el arroz— y después de haber guardado una pequeña cantidad para autoabastecerse, los campesinos venden la parte restante en el mercado. Con las ganancias compran más arroz y otros alimentos para su consumo familiar. De esta manera, mientras que en Figel los productos cosechados son casi siempre consumidos por aquellos que los han producido, la mayor parte de la producción de Kabakaba se destina a la venta. Claramente, mientras que las relaciones comerciales guardan una significación menor para los tiruray tradicionales, para el pueblo de Kabakaba dichas relaciones tienen una importancia central.

Mientras que el cultivo de tala y quema en Figel está complementado principalmente por la caza, la pesca y la recolección, estas actividades prácticamente no cumplen ningún papel entre los tiruray occidentalizados. En la parte tradicional, la caza abunda en los bosques y el río Tran Grande posee abundantes recursos acuáticos; sin embargo, los habitantes de Kabakaba no tienen estas condiciones. Los bosques han sido prácticamente talados por completo, con el propósito de obtener terrenos para la siembra y cortados para servir de materia prima para construir casas. Aún quedan algunos bosquecillos, que albergan aves y algunos monos en las cercanías de los ríos, pero los pollos, los cerdos y los ciervos —las piezas más apreciadas por los cazadores— han desaparecido hace mucho tiempo de estos campos. Paralelamente, con los bosques desaparecidos, las posibilidades de recoger raíces alimenticias han desaparecido también. Los ríos de la región civilizada poseen una gran variedad de vida acuática, sin embargo, sus riberas constituyen propiedad privada a la cual no se tiene libre acceso. Ninguno de los riachuelos que corren en torno a Kabakaba contienen peces en tamaño o número significativo y, asimismo, no se realizan esfuerzos para explotar estos recursos. El río más cercano, que podría proporcionar peces o crustáceos, se encuentra aproximadamente a seis kilómetros en dirección al sudoeste. Los tiruray de Kabakaba afirman que les gustaría ir allí a pescar, pero esto está lejos y serían acusados de traspasar la propiedad privada. Además, el incremento de la población en las riberas ha generado la extinción de las especies.

En resumen, la economía de subsistencia de Kabakaba es radicalmente diferente de la sociedad tiruray tradicional. Los kabakaba no pueden subsistir por completo a partir de su propia producción y la imagen del mercado —que no forma parte de la tradición tiruray— hasta hace poco tiempo ha sido contemplado como un elemento extraño, poco significativo con respecto a la producción. De la misma manera que ocurre con los ilocano y los magindanaon del valle de Upi, los tiruray han comenzado a participar de forma más activa en el sistema comercial agrícola filipino.

Anteriormente, hablé de los *kefeduwan* (líderes legales) y los *beliyan* (líderes religiosos), como roles centrales en la sociedad tradicional tiruray. En las áreas más occidentalizadas, el poder de ambos cargos se ha reducido. Continúan existiendo, con una autoridad limitada, pero aquellos que juegan un papel de liderazgo central en la sociedad tiru-

ray campesina son, incuestionablemente, los propietarios de la tierra, quienes, con unas pocas excepciones, no son tiruray.

Los propietarios de la tierra ejercen un liderazgo paternalista con respecto a las disputas que pudieran surgir entre sus propios arrendatarios. Cuando surge una dificultad de cualquier género entre ellos, el propietario los convoca para que lleguen a un acuerdo. De la misma manera, el propietario representa los intereses de sus arrendatarios en los conflictos de cualquier clase que pudieran surgir con gentes de otras comunidades o con el gobierno municipal. Los kabakaba procuran no tener ninguna clase de conflictos con la Policía de Upi o con cualquiera de los organismos oficiales musulmanes, pero cuando esto ocurre, se dirigen a Hammy para pedirle que interceda por ellos.

De esta manera, en lo que respecta a las disputas, la institución tradicional de los *tiyawan* ha perdido significación en el área occidentalizada, de estructura social más compleja. Con ellos, también desaparece la tradicional importancia del papel de los *kefeduwan*. Incluso asuntos internos de los tiruray tales como la celebración de los matrimonios han cambiado de forma significativa, de manera tal que disminuye considerablemente el papel real de los *kefeduwan*. En lugar de las negociaciones efectuadas por dos parientes y sus *kefeduwan* en los *tiyawan* —en las que se determina una compleja dote de bienes tradicionales de carácter ceremonial— se ha extendido por la región agrícola la práctica mediante la cual el padre de la novia simplemente solicita un pago en efectivo al padre del novio. Algunos ancianos enormemente respetados siguen siendo considerados como *kefeduwan* y son ocasionalmente consultados por su sabiduría; sin embargo, su papel ha perdido importancia. Bajo las nuevas condiciones, el sistema legal tradicional de los tiruray simplemente ha dejado de existir.

De la misma manera, el papel del líder religioso, el beliyan, ha perdido importancia. Las fiestas comunitarias y los rituales de siembra y cosecha en los cuales el chamán ocupaba una posición central e importante, estaban siempre asociadas a las prácticas propias del cultivo de tala y quema y pierden sentido en la realización de prácticas agrícolas de arado. Muchos tiruray de la región occidentalizada se han convertido al Cristianismo. Con unas pocas excepciones, las conversiones han tenido un carácter nominal e institucional. La antigua visión animista del mundo ha continuado existiendo dentro de un marco de terminología y creencias cristianas; sin embargo, el antiguo liderazgo y

las funciones rituales han sido reemplazadas por las instituciones cristianas características del conjunto de la nación filipina.

De esta manera, los dos puestos clave de la sociedad tiruray han desaparecido virtualmente —en lo que se refiere a la región civilizada. En su lugar, surge una nueva élite, cuyo carácter está directamente relacionado con la participación en la realidad filipina, antes que en la vida tradicional de los tiruray. Hacia 1967, cuarenta y ocho nativos tiruray se habían convertido en maestros de escuela, tres habían sido ordenados sacerdotes, dos eran abogados que trabajaban para el gobierno nacional, dos eran enfermeras y uno se convirtió en líder agrícola.

V

El cambio constituye una característica fundamental de las sociedades humanas y la vida de los tiruray anterior a este siglo indudablemente sufrió una adaptación y una evolución en diversos sentidos. Pero las fuerzas que han intervenido en el transcurso de las décadas que he descrito en este estudio no solamente produjeron una transformación repentina y confusiva, sino que produjeron una mutación estructural fundamental.

En el período anterior al siglo xx —el cual he denominado «tradicional»— la sociedad tiruray constituía un todo, era «tribal». Su sistema de subsistencia de explotaciones de tala y quema, caza, pesca y recolección proveía a la sociedad tiruray, con la mínima excepción de la existencia de unos pocos productos provenientes del exterior. Tenían una religión propia. Sus líderes eran tiruray y seguían modelos tradicionales. En este sentido, la vida es aún de carácter tribal en las comunidades aisladas tales como Figel.

Pero en Kabakaba, la sociedad tiruray ha empezado a tener una relación muy diferente con el mundo filipino. Allí, el sistema de subsistencia de los tiruray está incluido en y depende de un sistema de mercado que se extiende por todo el país, así como a una clase de terratenientes locales no tiruray. Su religión, de la misma manera que ocurre con muchos otros pueblos autóctonos de las Filipinas, es el Cristianismo. Votan en las elecciones municipales filipinas y participan en la elección del gobierno nacional y, al mismo tiempo, son seguidores de los partidos políticos nacionales. Envían a sus niños a las es-

cuelas públicas. Han aprendido a hablar el idioma nacional. La sociedad tiruray de los kabakaba ya no es una entidad aislada, recluida en las montañas. Al igual que los ilocano y los ilongo, forman parte de la sociedad filipina. La sociedad tiruray de Kabakaba es «campesina». Estas gentes ya no son tiruray, en realidad, se han transformado en filipinos.

Los jama mapun [3]

En 1521, un superviviente de la expedición de Magallanes llamado Pigafetta, «descubrió» a los jama mapun. Los primeros visitantes hablan acerca de una comunidad de «mercaderes musulmanes». Cagayán de Sulu, la patria de los jama mapun, está estratégicamente situada en el camino de dos rutas comerciales utilizadas por los chinos y los árabes. Los historiadores consideran que el Islam penetró en Cagayán de Sulu a través de los mercaderes árabes. Los jama mapun no se encuentran únicamente en Cagayán de Sulu, resulta posible encontrarlos en el norte de Borneo, la costa de *Palawan*, así como en muchas islas periféricas. Actualmente, los pueblos de Cagayán de Sulu están emplazados en una isla principal y ocho calas: Kinapusan, Pambelikan, Bisu, Bintut, Boh'an, Manda, Bulisu'an, Muligi y Mambahenawan [4].

Perspectiva histórica

De acuerdo con Casiño, en la antigua sociedad filipina no existía la noción de estado. La estructura sociopolítica estaba compuesta de una serie de comunidades dispersas que basaban sus lazos en las rela-

[3] Doy las gracias al Dr. Eric Casiño por mi revisión de su excelente libro sobre los jama mapun, para este capítulo. El Dr. Casiño es la autoridad filipina más importante sobre los jama mapun. El libro en el que se basa este capítulo se titula: Dr. E. Casiño, *The Jama Mapun*, Ateneo de Manila University Press, 1976, 159 pp. Se trata de un libro con gran trabajo documental e investigador, destinado a convertirse en un clásico en este campo.

[4] *Ibidem*, p. 12.

ciones de parentesco, conocidas como banua o barangay [5]. Hacia finales del siglo XIV, el Islam condujo a la aparición de un estado en Sulu. A través de un proceso de unidad de los banua bajo la hégira del sultán, la tradición musulmana comenzó a hacerse más y más penetrante. La aparición del sultanato tiene su origen en determinados cambios producidos en la estructura tradicional. En un principio, la nobleza banua adoptó las nuevas ideas. Hubo una nueva distinción entre aquellos nobles directamente relacionados con el sultán y aquellos a quienes les unían vínculos más lejanos. Como mejor se describen estas distinciones es en términos de «círculo interior» y «franja exterior». Casiño describe el sultanato a través de tres círculos concéntricos que corresponden a tres categorías étnicas. El primero de estos grupos étnicos se llamaba tausang y constituía el grupo dominante. El círculo del medio estaba conformado por los sanaal y el círculo exterior, que generalmente estaba compuesto por plebeyos, que se encontraban bajo la esfera de los tausang y los sanaal.

Los jefes de distrito de los jama mapun eran tanto personas importantes como nobles que gobernaban a los plebeyos y a los esclavos. Había dos grupos de plebeyos: los plebeyos comunes y la «pequeña aristocracia» local o personas importantes que adquirieron su estatus por medio de las riquezas o gracias a relaciones de parentesco lejanas con la nobleza. Esta clase no heredaba su condición social, sino que se alcanzaba por el individuo, o bien, un noble les confería dicha posición [6]. Los esclavos representaban un indicador importante del estatus que poseían tanto los plebeyos como los nobles. Cuantos más esclavos se poseyeran, el individuo era más poderoso y más rico. La actividad económica estaba centrada en el comercio (manejado por los nobles) y también la pesca y la agricultura (que los nobles dejaban en manos de los plebeyos). Las actividades políticas incluían vínculos permanentes con los chinos, los franceses, los holandeses y los ingleses, así como un poder creciente obtenido gracias a la piratería y otros medios. Finalmente, la vida cultural se desarrollaba en torno al Islam. Las gentes procuraban vivir conforme a lo enunciado en los Cinco Pilares del Islam [7].

[5] *Ibidem*, p. 25.
[6] *Ibidem*, p. 28.
[7] *Ibidem*, p. 30.

Los sultanatos de Sulu persistieron desde 1500 a 1900, cuando alcanzaron su fin debido al impacto de la colonización norteamericana y los posteriores regímenes filipinos. ¿Cuáles eran las fuerzas que estaban detrás de los cambios producidos en las actividades políticas y administrativas en la comunidad jama mapun? La población de los jama mapun aumentó de 3.000 individuos en 1883 a 12.019 en 1966. Un aumento tan significativo constituyó un factor importante en la transformación de la sociedad tradicional a los modernos jama mapun [8]. La llegada de los norteamericanos en el siglo XIX produjo una serie de importantes cambios en el sistema político. Uno de los agentes más importantes del cambio en la evolución de la sociedad jama mapun fue Guy Stratton, que se convirtió en el gobernador delegado de la isla después de que ésta fuese «pacificada por tres compañías de soldados norteamericanos en 1915» [9]. En el transcurso de esta «pacificación» se confiscaron armas de fuego. En la sociedad jama mapun tradicional, las armas de fuego simbolizaban el poder de la independencia. Casiño sugiere que este acto «señaló la pérdida de la autonomía política» y «marcó el comienzo del establecimiento de un nuevo poder y autoridad» [10]. El sultanato acabó oficialmente en 1915.

La abolición de la esclavitud que llevaron a cabo los norteamericanos condujo a la pérdida de poder autónomo de forma expeditiva. Tradicionalmente, la esclavitud había constituido una de las fuentes principales de «promoción sociopolítica» [11]. Puesto que los esclavos habían constituido un importante indicador de la riqueza y el prestigio, su abolición redujo parcialmente el poder de muchos nobles. En el pasado era importante «convalidar el poder con las armas, los esclavos y los suministros de arroz». Ahora el poder puede ser obtenido con independencia de los esclavos y las armas y la riqueza no necesita ser expresada en cantidades de arroz, sino en dinero» [12].

La sociedad jama mapun también cambió en otros sentidos debido a la colonización norteamericana. Después de instalarse en el cargo de gobernador, Stratton comenzó a otorgar mayor autoridad a antiguos

[8] *Ibidem*, p. 31.
[9] *Ibidem*, p. 41.
[10] *Loc. cit.*, p. 41.
[11] *Loc. cit.*, p. 41.
[12] *Ibidem*, p. 51.

jefes y líderes. En este sentido, creó el cargo de «mayor» para su propia autoridad y designó Datus (jefes) de Palawan. Los primeros nombramientos se produjeron entre los nobles y más tarde también fueron designados plebeyos. Finalmente, en 1954, el cargo de mayor se convirtió en una institución electiva. La celebración de las elecciones premió la política de partidos. En los refrendos de jama mapun eran necesarios tres requisitos diferentes para triunfar en las elecciones municipales: riqueza, la afiliación de distrito y una cantidad importante de afiliados al partido. Casiño añade: «Considero el estatus social (noble, plebeyo) como un atributo que no resulta crucial» [13]. En el pasado, el estatus constituía un valor importante y la autoridad tenía que ser heredada por medio de una sucesión lineal. El papel del estatus se minimizó considerablemente debido a que cualquiera podía ocupar un puesto en la administración pública, sin necesidad de que perteneciese a un colectivo social privilegiado. Asimismo, las autoridades norteamericanas se encargaron de realizar distinciones entre aquello que correspondía a la esfera política y la esfera administrativa. En otros tiempos, estas dos áreas estaban mezcladas entre sí.

Economía

La economía de jama mapun se transformó debido a la introducción de dos innovaciones fundamentales. En principio, el paso de una «agricultura de subsistencia» conocida como *huma* a «la producción comercial en las plantaciones cocoteras», llamado *kabbun.* Este cambio tuvo lugar a principios de este siglo. La segunda transformación fundamental fue el paso de la utilización de botes de vela *(sappit)* a los barcos de motor, *(kumpit)* en los años cincuenta.

Los jama mapun definen una *huma* como una «granja con múltiples cultivos, cuya principal cosecha es el arroz de secano, conjuntamente con el maíz, la mandioca, el taro, el ñame, la caña de azúcar, las judías y otros vegetales. Esta clase de explotación agrícola se caracteriza por la quema de la tierra para preparar el terreno de cultivo, la dependencia de las lluvias monzónicas y la rotación de cultivos de tan-

[13] *Ibidem*, p. 46.

to en tanto» [14]. Se cree que en el pasado, la *huma* pudo haber constituido la fuente económica de subsistencia fundamental para los jama mapun. Sin embargo, con la llegada de las explotaciones *kabbun* y la producción cocotera, la *huma* desapareció del entorno vital de los jama mapun. El único lugar en el que la *huma* aún existe es en Palawan, puerto de inmigrantes.

Los orígenes de las explotaciones agrícolas *kabbun* puede ser atribuido a Guy Stratton. Se dice que él fundó la primera explotación en los primeros años de este siglo. Posiblemente, los factores de carácter económico y ecológico impulsaron el desarrollo de las explotaciones de cocos entre los jama mapun. Cagayán de Sulu posee las características naturales necesarias para la plantación de cocoteros. El calor, un clima estable, la correcta distribución de las lluvias, la ausencia de fuertes vientos y tormentas, así como la exposición directa al sol de los cultivos, constituyen características fundamentales de esta región [15]. El cocotero es «virtualmente perenne: una vez que sus raíces han prendido, resulta muy difícil deshacerse de él, a no ser por medio de la intervención humana» [16]. Resulta totalmente opuesto a lo que ocurre con el arroz de ciclo anual que sólo posee una vida activa de tres o cinco meses de duración y que necesita de cuidados constantes. Por otro lado, los cocoteros son muy fáciles de cultivar. Una explotación *kabbun* puede producir cosechas por espacio de setenta años a partir de los mismos árboles. Sin embargo, el arroz necesita ser plantado y la tierra precisa ser limpiada año tras año. Asimismo, los *kabbun* pueden generar una sobreproducción mayor que la que pueden alcanzar los *huma.* Finalmente, la cantidad de trabajo que resulta necesaria para mantener una explotación de cocos resulta muy inferior a la necesaria para cuidar de una *huma.* De acuerdo con Casiño:

> El único trabajo realmente duro en un *kabbun* es el que tiene lugar en el momento de la plantación, pero puesto que esto se hace tan sólo cada setenta años, su dureza resulta nimia en comparación con las plantaciones anuales de arroz. En el intervalo que existe entre la

[14] *Ibidem*, p. 53.
[15] *Ibidem*, p. 63.
[16] *Loc. cit.*, p. 63.

plantación y la cosecha, las tareas realizadas en un *kabbun* son mucho menos intensas que las realizadas en una *huma* [17].

En los tiempos de la sociedad tradicional, los comerciantes jama mapun utilizaban sappits en sus viajes. Normalmente, existían tres clases básicas de embarcaciones. Había una serie de embarcaciones pequeñas para la pesca y el transporte personal y estas embarcaciones eran comúnmente canoas o piraguas. La segunda clase era una embarcación más grande, y era utilizada habitualmente para efectuar razzias. Estos barcos tenían unos 15 metros de eslora y podían albergar hasta 20 personas. Por último, los grandes barcos utilizados para el intercambio comercial poseían una gran capacidad de carga, pero, al mismo tiempo, tenían escasa velocidad [18]. Estas tres clases de embarcaciones fueron utilizadas por los jama mapun para la pesca, el pillaje y el comercio. Actualmente, los jama mapun continúan con su tradición comercial mediante el uso del kumpit.

Los jama mapun comenzaron a utilizar las embarcaciones motoras o kumpit en las tareas de intercambio comercial en la década de los años cincuenta. Un hombre llamado Hadji Jakaria de Tandu'an fue quien propuso la utilización de las naves motorizadas. Otro cambio fundamental en la estructura comercial de los jama mapun fue la aparición de transacciones al contado. «Mientras que el comercio marítimo tradicional se basaba en el trueque y estaba relacionado con una economía de supervivencia, el comercio moderno de la era del kumpit está fundamentado en una serie de transacciones monetarias por medio de la exportación de copra, cuyo propósito fundamental es la obtención de beneficios» [19]. Los propietarios independientes de kabbun venden sus cosechas a los chinos, o bien, a los hadjis acaudalados. Los trabajadores de un kabbun ajeno entregan sus cosechas a sus patronos chinos, chinos en parte o hadjis. Posteriormente, estos comerciantes almacenan las mercancías en depósitos hasta que obtienen una cantidad suficiente para exportar a Jolo, Sandakan, Zamboanga o Labu'an en el norte de Borneo. Casiño resume el efecto de estos cambios en los sistemas de cultivo y las estructuras comerciales:

[17] *Ibidem*, p. 64.
[18] *Ibidem*, p. 76.
[19] *Ibidem*, p. 79.

> El verdadero paso de la agricultura de supervivencia al comercio, supone que la producción y la comercialización de la copra estaban constreñidos bajo los principios de intercambio comercial y los valores monetarios que caracterizaban la economía entre las ciudades (Supravillage economy). Con esta transformación, la tierra y el trabajo formaron parte de la estructura económica... Asimismo, la ampliación de horizontes geográficos para el comercio significó que las transacciones ya no podían estar sujetas a la legislación local que contemplaba las relaciones de reciprocidad y parentesco. Los negocios se hacían, cada vez más, en términos totalmente impersonales. De esta manera, la economía de los jama mapun se monetarizó [20].

Valores y rituales

Existen tres aspectos de la tradición popular islámica que se dan en la sociedad Mapun: en principio, los rituales de los ciclos vitales. Éstos incluyen los rituales de nacimiento, los rituales de la iniciación de un niño en la fe musulmana, el casamiento y los rituales de muerte. Todos estos rituales están basados íntegramente en el Islam. En segundo lugar, destacan los rituales comunitarios. La tradición islámica mantiene unida a la sociedad. Estos rituales están centrados en el Islam y las mezquitas. Se observaban los Cinco Pilares del Islam, así como los ciclos islámicos semanales y anuales. Finalmente, existían una serie de mitos y rituales sobre los orígenes. Éstos incluían mitos acerca del arroz, así como rituales para garantizar una buena cosecha. También se cumplían una serie de rituales relacionados con la siembra y la cosecha. La creencia en Alá era el fundamento básico de todos estos rituales.

La modernización del sistema político y económico facilitó el cambio en los valores tradicionales y los rituales propios de la tradición islámica, centro fundamental de la vida cultural de los jama mapun. Los rituales tradicionales de la siembra y la cosecha del arroz no duraron demasiado tiempo, puesto que los kabbun reemplazaron al arroz como cultivo primario. La educación pública constituye otro factor en el cambio ocurrido en los valores y los rituales. Las escuelas

[20] *Ibidem*, p. 87.

públicas comenzaron a instalarse en la zona en la década de 1910. En un principio, despertaron las suspicacias de los nativos debido a que creían que las escuelas pretenderían convertirles al Cristianismo. Más tarde, cuando comenzó a aceptarse la educación, la figura del maestro se prestigió enormemente.

Conclusión

Cabe considerar la existencia de una serie de agentes causales del proceso de modernización. En lo que respecta a la estructura gubernamental y la organización política de los jama mapun, factores tales como la abolición de la esclavitud, la influencia norteamericana (por ejemplo, Guy Stratton) y el notable incremento de la población, parecen constituir los factores fundamentales del cambio. En la estructura económica, las razones del cambio hacia sistemas monetarizados puede encontrarse en la transformación de una economía agrícola de subsistencia hacia la aparición de las cosechas como valor de cambio. La introducción de los kumpits en la industria comercial constituye otro de los agentes fundamentales del cambio.

Resumen

Los tres grupos indígenas descritos en este capítulo son los tausug, los tiruray y los jama mapun. Todos estos grupos étnicos han experimentado cambios de carácter sociopolítico.

Aproximadamente viven unas 200.000 personas en la isla de Jolo. La gran mayoría son tausug, con la excepción de algunos cargos gubernamentales no tausug y los residentes chinos. Los campesinos tausug son fundamentalmente agricultores del arroz de secano y pescadores que obtienen determinadas ganancias adicionales a partir de los cocoteros, el abacá y, en menor medida, el contrabando. Según refiere Thomas Kiefer:

> ...el efecto de la introducción de conceptos legales occidentales concernientes a la propiedad de la tierra en el sistema contemporáneo de tenencia de tierras de los tausug, conjuntamente con la situación de

> escasez creada por la producción de cocos, tuvo como resultado un movimiento a partir del sistema de tenencia agrícola tradicional en el cual los derechos de la tierra estaban referidos a explotaciones o terrenos específicos, hacia la aceptación completa de un sistema de tenencia de tierras en el cual los derechos están referidos a la propia tierra.

El segundo grupo indígena, los tiruray, es un grupo filipino de la montaña, cuyo hogar tradicional es la parte norte de la Cordillera de Cotabato, una serie de elevaciones de escasa altitud que corren a lo largo de la costa sudoeste de Mindanao frente a las costas del Mar de Célebes. Con un número aproximado de 25.000 a 30.000 personas, constituyen un ejemplo de una sociedad atrapada en el momento actual en un proceso de transformación de una sociedad tribal a una campesina, un proceso que ha tenido lugar en las décadas recientes, donde pasan de ser una tribu aislada e independiente a convertirse en un sector más del campesinado filipino. El artículo trata acerca de dos comunidades tiruray, cada una de ellas representando una posición extrema en este proceso de transformación. Asimismo se hace referencia a las condiciones de vida de cada una de ellas.

Finalmente, el tercer grupo indígena, acerca del cual trata este capítulo, son los jama mapun. Al igual que los tausug y los tiruray, también los jama mapun se han visto envueltos en un proceso de transformación debido a la existencia de varios factores. En consonancia con lo que afirma Eric Casiño, la abolición de la esclavitud, la influencia norteamericana (a través de Guy Stratton) y el crecimiento de la población han contribuido en gran medida a los cambios políticos, económicos y sociales que afectan a los jama mapun.

Capítulo VIII

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS INDÍGENAS FILIPINOS. III: LOS NEGRITOS, BATAK Y MARANAO

Los negritos [1]

Introducción

En el archipiélago Filipino conviven varias comunidades culturales caracterizadas por distintos modos de vida, distintas religiones, y diferentes linajes. Hubo un tiempo en el que cada comunidad prosperaba en pacífica armonía con sus semejantes y con la naturaleza. La gente era autosuficiente; tenían su propia identidad basada en sus creencias y valores tradicionales. Sin embargo, la posterior aparición en las islas

[1] Quiero expresar mi agradecimiento a Daisy Y. Noval-Morales y a James Monan por revisar el libro sobre *A primer on the negritos of the Philippines*. El libro constituirá sin duda una referencia válida acerca de los negritos en años venideros. El Philippine Business for Social Progress, que financió esta publicación, merece nuestro elogio y gratitud. Toda la información básica, así como las interpretaciones y citas de esta sección, proceden del libro de Noval-Morales y Monan. Reconozco mi deuda intelectual hacia ellos. Hay muchos investigadores, tanto de Filipinas como de otros países, que han efectuado su labor con los negritos de Filipinas. Debido a limitaciones de espacio sólo puedo enumerar sus nombres: Ponciano Bennagen (Agta), Joseph Baumgartner (lenguaje de los negritos), Rowe Cadeliña (negritos de Negros), Timoteo S. Oracion (negritos de Negros), Agnes y Brion Griffin (Ebuked Agta), Robert Fox (negritos de Pinatubo), John Garvan (negritos), Manuel Gloria (negritos del Panay Central), Thomas Headland (Casiguran Dumagats), Marcelino N. Maceda (Mamanua), Jean Peterson (Agta), Rudolf Rahmann (negritos de Visayan), William Reed (negritos en general), Hubert Reynolds (negritos) y Morice Vanoverberg (negritos del norte de Luzón), etc. El libro de Noval-Morales-Monan posee un extensa bibliografía sobre los negritos, al igual que una lista de agencias y de personas implicadas en el desarrollo de los negritos.

de los explotadores extranjeros alteró el modo de vida nativo, forzando un cambio cultural [2].

Los negritos de Filipinas son una de esas víctimas de la explotación foránea. Se trata de una de las entidades étnicas más deprimidas y explotadas.

Historia

El origen geográfico de los negritos es confuso. No hay evidencia de vínculo entre los negritos y los pigmeos africanos, a pesar de las conocidas similitudes.

Las primeras migraciones de negritos no contaban con el apoyo de embarcaciones modernas y adecuadas. Debido a la precariedad en el diseño de sus barcos, se piensa que los movimientos migratorios de los negritos tuvieron lugar en un momento en que la península de Malasia estaba todavía unida a Sumatra y a otras islas de Sunda. Si esto es cierto podemos postular la hipótesis de que por aquel entonces el conjunto de islas que forman Filipinas era un solo bloque. De este modo las primeras migraciones de los negritos debieron ser por tierra.

Los negritos filipinos han sido tradicionalmente relacionados con otros grupos orientales de la India, como los semang, localizados en el interior de la Península de Malasia; o con las gentes de las islas Andaman en el Océano Indio. Sin embargo, el pequeño grupo étnico andanés habla una lengua muy distinta a la del resto de grupos de negritos, lo cual puede ser debido a lo remoto de su situación respecto del conjunto de grupos negritos en Filipinas.

Los antepasados de los negritos han sido calificados de «grandes cazadores». Usaban pequeñas piedras con las que moldeaban con precisión las cabezas de las flechas. Poseían también contactos comerciales con sus vecinos, con quienes solían intercambiar productos del bosque como cañas y cera de abeja por ropas y ornamentos. Habitaban en primitivos refugios que posteriormente evolucionaron a refugios de tamaño familiar. Un importante paso en el desarrollo de los negritos fue el descubrimiento del fuego.

[2] Daisy Noval-Morales y James Monan, *A Primer on the Negritos of the Philippines*, Manila, 1979, p. 1.

Características físicas y demográficas

La palabra negrito describe muy adecuadamente la apariencia física de este grupo [3]. Son pequeños, de piel oscura y tienen el pelo rizado. Respecto a sus costumbres demográficas, cabe decir que se trata de un pueblo nómada, esto hace que los nombres de los distintos grupos negritos adopten muchas veces el nombre de la zona que suelen recorrer. En otras ocasiones eran sus grupos vecinos los que les proporcionaban el nombre, siempre y cuando ambas etnias fueran amistosas, de lo contrario el nombre que proporcionase la etnia vecina podía ser considerado entre el grupo negrito como despectivo, en cuyo caso creaban su propio nombre.

Hay alrededor de 15.000 negritos según un censo 1960. Constituyen la comunidad cultural geográficamente más dispersa. Se encuentran principalmente en zonas montañosas de Zambales, Bataan, Pampanga occidental, Tarlac occidental y el sudoeste de Pangasinan; también en los márgenes orientales norte y sur de la isla de Luzón, en Panay, en el noreste de Mindanao y en la isla Negros.

Actividades económicas

La tradicional caza y pesca, el principal medio de vida de los negritos, ha cambiado en los últimos años. A tenor de los cambios producidos en su medio natural y de los efectos de una nueva economía monetaria, algunos de los grupos negritos han tenido que transformar su estilo de vida pasando del seminomadismo con utilización de la agricultura de tala y quema, al cultivo sedentario.

Las compañías de explotación forestal y otras industrias han esquilmado su medio natural y sus fuentes de alimento. Los granjeros de las tierras bajas han emigrado a zonas de negritos y a menudo reclaman esa tierra como suya. La invasión foránea es otro factor en la explotación y privación de los negritos. El contacto con la cultura de las tierras bajas ha conducido a la imposición de una economía monetaria incluso entre los negritos. Este nuevo sistema económico ha dado lu-

[3] *Ibidem,* p. 12.

gar a una evolución regresiva en lugar de a una mejora progresiva de las condiciones de vida del negrito.

La caza ha sido, desde siempre, la principal ocupación de los negritos. Estas gentes conocen muy bien su hábitat forestal. Son además avezados expertos en las artes de la caza. En los últimos años los negritos han combinado el arco y la flecha con algunos elementos de la tecnología moderna. Así, utilizan a veces flash y bandas de goma para la caza nocturna. Sólo cazan los hombres negritos y sus piezas tradicionales de caza son el carabao salvaje, el búfalo de agua, el oso salvaje y el venado.

Los negritos son también habilidosos pescadores. Todos, hombres, mujeres y niños, toman parte en la pesca diaria. Ésta incorpora el uso de ganchos, redes, arpones, trampas y veneno para atrapar pescado. Los miembros de la comunidad pescan en arroyos, ríos y ocasionalmente en el mar. Pueden identificar hasta 28 especies diferentes de peces de agua salada.

Las mujeres negrito recolectan pequeños animales y plantas mientras los hombres recolectan frutos salvajes y otros productos forestales. La abeja productora de miel es altamente apreciada; constituyendo una fuente de riqueza por ser alimento en sí misma. Los negritos a menudo reciben pedidos de los campesinos de las tierras bajas; plantas medicinales, *diliam* (folios) y *anibong* (madera para suelos).

Las técnicas agrícolas de los negritos son muy primitivas. Desde hace poco, han incrementado su uso, siendo esto debido al contacto y la influencia de los campesinos foráneos. Estos contactos han ido eliminando, por regla general, sus fuentes primigenias de alimento: las plantas salvajes y la caza. Los negritos cultivan pequeños jardines en los que producen diferentes variedades de vegetales. En el futuro, la agricultura puede jugar un papel decisivo en la vida del negrito. El dinero que produzcan las cosechas será necesario para sobrevivir en un medio de economía monetarista, donde los tradicionales recursos naturales habrán desaparecido totalmente.

Los negritos son expertos tejiendo y trenzando especialmente debido a la existencia de juncos y abaca en su medio ambiente. Emplean su artesanía en las actividades diarias, como objetos decorativos y, ocasionalmente, en el trueque con los extranjeros.

Es una práctica común entre los negritos el intercambiar los excedentes de comida por herramientas y ropa con sus vecinos de las

tierras bajas. El recién inaugurado mercado del *barrio* atrae tanto a comerciantes cristianos de las tierras bajas como a los negritos. El comercio promueve el intercambio de ideas entre los comerciantes: una consecuencia de ello es el creciente interés del negrito en la tecnología. Sin embargo, los negritos están en clara desventaja, pues no suelen estar familiarizados con los precios de los materiales de los comerciantes de las tierras bajas. Además los negritos son engañados a menudo en los negocios debido a su analfabetismo. Las transacciones comerciales de los negritos suelen hacerse en su propio hábitat debido al alto coste que impone el transporte a través de los medios montañosos.

Relaciones familiares

Las relaciones y las costumbres sociales juegan un papel muy importante en la vida del negrito. La proximidad sanguínea y el parentesco, son el tipo de valores, por excelencia, que rigen sus normas de vida. La ascendencia de cada individuo se traza a través del padre y de la madre e incluye a sus tías, tíos, primos, a sus hijos y a sus nietos.

La fidelidad al parentesco por parte de esta etnia se refleja en el hecho de que en sus clanes familiares los tíos son considerados como madres y padres y los primos como hermanos y hermanas. La unidad familiar es un puño cerrado; las relaciones entre esposo y esposa y entre padres e hijos son muy pacíficas y amorosas.

El esposo y la esposa negrito normalmente disfrutan de una cordial relación en la que la igualdad es la nota destacable. La monogamia es habitual, debido a que pocos hombres pueden permitirse el lujo de tener más de una esposa. Los divorcios son muy raros aunque están permitidos. Los negritos ven al matrimonio como algo permanente, fraguado con lealtad y fidelidad.

El amor y el respeto caracterizan las relaciones padre-hijo en el mundo de los negritos. Los pequeños, en general, reciben mucho amor y atención de sus padres. Este amor y respeto mutuo se reparte, en general, a todos los miembros de la familia, con lo que se refuerza el lazo de parentesco.

Socialización y educación

El niño negrito obedece y respeta a sus padres y a los mayores. Los padres negritos aman a sus hijos y les enseñan buenas maneras, pero no dudan a la hora de castigarlos cuando sienten que es necesario.

Como cualquier otra sociedad, la imitación es un proceso de socialización muy importante para los niños negritos. Ellos empiezan a imitar las acciones de sus padres y otros mayores a muy temprana edad y adoptan similares valores morales e iguales creencias. En sus juegos, los niños a menudo imitan el comportamiento adulto; esto les entrena para el momento en que tengan que asumir la responsabilidad de su cultura. Es importante para los jóvenes negritos aprender las tareas de los adultos (principalmente la caza y recolección), puesto que estas actividades son la primera forma de supervivencia.

El gobierno filipino y las fundaciones para el desarrollo han introducido la educación formal en los negritos por dos razones: el creciente flujo de campesinos de las tierras bajas que se instalan en las tierras de los negritos y la necesidad de estos últimos de materiales industriales. Los negritos, sin embargo, no ven ninguna utilidad para una educación formal pues ésta no se encuentra relacionada con sus necesidades inmediatas. Además, ellos creen que este tipo de educación promoverá la corrupción y el engaño entre su gente y dará lugar a la pérdida de su identidad cultural. Analizando con cierta perspectiva, uno se da cuenta de que la educación formal es necesaria para detener la explotación de los colonos sobre los aborígenes, en los mercados, y para suprimir cualquier actitud despectiva contra los negritos por parte de los forasteros.

Religión

Entre los investigadores de la cultura de los negritos existen diversas visiones de la influencia de la religión en la vida del grupo negrito. El monoteísmo se ha acentuado calificándolo por muchos como el principal tipo de fe entre los negritos. Los creyentes monoteístas alaban a un único ser supremo; sin embargo a veces reconocen espíritus menores a través de los cuales el ser supremo erige su poder. Algunas

narraciones de la religión negrito tratan de un ser supremo que controla a los espíritus menores.

Los negritos también practican el animismo. Los animistas dan dimensiones espirituales a objetos inanimados. Generalmente, los negritos creen que muchos de los entes físicos de su entorno están habitados por espíritus. Como resultado de ello, los negritos son conservadores en el uso de nuevos materiales y recursos naturales. Por ejemplo, no cortan un árbol si no es absolutamente necesario, no cultivan más tierra que la que ellos consideran que necesitan. Explotar y maltratar al hábitat natural sería un insulto a los espíritus, y traería nefastas consecuencias a los culpables.

Los negritos creen en el alma y en la vida eterna. Pero, hasta qué punto estas creencias son importantes en la vida de los negritos ha sido tema de discusión. Algunas opiniones representan a los negritos con una idea más bien vaga e indiferente sobre Dios y la vida después de la vida; otras defienden lo contrario, esto es, que el negrito es un firme creyente de este tipo de cosas.

El sistema tradicional de los negritos no hace referencia al concepto cristiano de infierno, pero estas ideas pueden cambiar debido al contacto con los cristianos colonos y con la difusión del concepto cristiano de infierno y culpabilidad.

Lenguaje

El lenguaje negrito, o la lengua nativa, parece haber desaparecido totalmente. Han adoptado el lenguaje y el dialecto de los grupos de colonos, con los que han tenido mucho contacto. El conocimiento de su propia lengua nativa ha desaparecido virtualmente debido, casi con toda seguridad, a que los negritos cambiaron su lenguaje por el de sus vecinos cuando entraron por primera vez en contacto con los emigrantes malayohablantes.

Estética

El amor a la música y a las canciones es una característica universal entre los negritos. Sus instrumentos musicales incluyen simples

flautas, birimbaos, guitarras y otros instrumentos fabricados de un modo primitivo, algunos de los cuales son a menudo imitaciones de los que poseen los colonos filipinos. Los nombres dados a los instrumentos difieren entre cada grupo, pero son esencialmente los mismos y son siempre usados en danzas festivas y religiosas. Los contenidos de las canciones negrito reflejan su vida pacífica y amistosa naturaleza. No existen canciones de guerra o de venganza.

La danza es una costumbre muy común de los negritos y puede ser triste o alegre dependiendo de las circunstancias. Las danzas festivas tienen lugar, por ejemplo, tras una caza abundante, en reuniones de amigos, o simplemente cuando el grupo se siente con buen humor. Las danzas religiosas, por el contrario, son muy solemnes y se bailan en las ceremonias en honor de los muertos. Estos dos tipos de ceremonias pueden ser conducidas de varias formas y poseen varios nombres dependiendo de la costumbre local. Al contrario que las canciones, muchas de las danzas folclóricas contienen elementos de guerra o venganza.

El aguafuerte es la forma de arte visual más común entre los negritos. Se suelen grabar dibujos geométricos en muchas de las herramientas que usa la gente en la vida diaria. Como mencionamos anteriormente, los negritos son también muy habilidosos tejiendo y trenzando. Su artesanía se utiliza en las actividades de la vida diaria, como ornamento, y también como objetos de venta en el mercado. La escarificación del cuerpo es otra forma de arte visual para los negritos. Prefieren, normalmente, escarificarse los brazos, el pecho y las piernas, en lugar de la cara. También se incluye en este tipo de arte el cincelado de los dientes y el agujereado de la nariz como decoración corporal.

Política y gobierno

Los negritos se ciñen a un sistema democrático simple. El sistema se basa principalmente en el respeto a la edad. Dentro de la familia, el padre administra los asuntos de familia, mientras que en la comunidad, como un todo, son los mayores los que toman las decisiones más importantes. No hay jefes; hay igualdad de voto entre los miembros de la comunidad en los asuntos diarios. La pérdida de la estructura

política de los negritos se ve reflejada en el modo informal en que se celebran las sesiones de los mayores para resolver conflictos. Estos juicios no están pensados para reprimir o reprender al individuo, o individuos, relacionados en el problema en cuestión; por el contrario, se trata de sesiones que intentan clarificar las raíces del problema y entender por qué suceden en la comunidad un cierto tipo de cosas. Las causas y porqués son consideradas en las vistas.

Los juicios por ordalías entre litigantes pueden llegar a ser necesarios en los casos en que los mayores no proporcionen alguna solución satisfactoria al caso.

En resumen, los negritos practican la democracia y la justicia en sus sistemas legales y políticos.

Cambio social

Hasta la segunda mitad del presente siglo, los grupos de negritos eran libres de vagar por los bosques de Filipinas, su hábitat natural. El aislamiento de su «hogar forestal» a ciertas zonas de las islas, priva a los negritos de la posibilidad de perpetuar su cultura y raza sin interferencias de extraños.

Su pacífico y más o menos sencillo estilo de vida ha experimentado un dramático cambio desde el final de la guerra en el Pacífico, debido a la invasión de extranjeros deseosos de explotar los recursos naturales de los negritos. El desarrollo de la agricultura en el hogar natural de los negritos, realizado por granjeros colonos y la deforestación masiva de los bosques a cargo de las continuas exportaciones de madera de las compañías madereras, ha producido la alteración drástica de su medio ambiente. Como consecuencia del cambio, los negritos han sido «empujados» hacia el interior de los pocos bosques que aún quedan o bien, en otros casos, forzados a adoptar la agricultura sedentaria como salida ante la desaparición de la flora y fauna naturales, que les habían proporcionado su anterior medio de subsistencia. Junto a esta usurpación de la tierra de los negritos, convive el deseo de dominación cultural, por parte de los colonizadores extranjeros sobre la población oriunda.

El gobierno y otras agencias han desarrollado entre la población negrito programas agrícolas y educativos, con la pretensión de efectuar

un cambio en la cultura de los negritos. Desafortunadamente, los grupos negritos raras veces tienen la oportunidad de opinar si estos cambios son deseados, o no, por sus gentes.

La transición que han debido realizar los negritos como resultado de los cambios culturales ha sido traumática hasta el momento. En este sentido, se están llevando a cabo esfuerzos por parte del gobierno, las iglesias y las fundaciones de desarrollo para conseguir una suave transición hacia un nuevo sistema que permita adaptarse a los negritos, sin necesidad de sacrificar completamente su cultura. La integración de los nuevos patrones de conducta en las viejas costumbres debe hacerse sin que se produzca fricción entre ambos. Por tanto, debe llegarse a un aséptico término medio. El avance de este cambio debe de realizarse con la cooperación de ambas culturas, permitiendo a los negritos dar la bienvenida a los cambios sin por ello sacrificar su identidad cultural. El que la innovación de la cultura se encauce a través de la introducción de un nuevo sistema educativo, económico y de mercado, o bien, en general, a través de todos los aspectos de la cultura, es algo que debe ser consultado con la sociedad negrita. Los esposos negritos, en los clanes, son los que tomarán una decisión sobre el propuesto cambio cultural de su grupo. Además de esta aceptación por parte de la sociedad negrita, es de suprema importancia que las personas encargadas de transmitir la nueva visión entre las culturas primitivas, conozcan profundamente todos los aspectos y normas de las mismas.

Sin la comprensión de la esencia de las culturas que pretendemos adaptar, no podrían emplearse métodos eficaces para combatir el trauma que lleva asociado un cambio a gran escala. Los agentes del cambio, es decir, las personas encargadas en el desarrollo de los programas de adaptación entre los grupos étnicos, deben disponer de un método cuidadosamente planeado. Introducir un proyecto al azar, descuidadamente, daría lugar a un desastre, no sólo para el agente sino también para el grupo que sufre la explotación. Una vez que se entra en una cultura con un plan de adaptación definitivo en mente, el agente innovador debe de ganarse la confianza de la población negrita si es que quiere que el plan teórico pueda llevarse a la práctica. Sin embargo, la aceptación por parte de la población indígena, es sólo la mitad de la tarea del innovador; él o ella debe establecerse en la sociedad a la que pretende modificar, asumiendo un papel dentro de ella.

El agente innovador debe aprender el lenguaje de la sociedad aborigen; sólo de este modo puede establecer y promover la comunicación entre él y los negritos. Además, el hecho de mostrar un vivo interés por aprender la lengua y costumbres del grupo proporcionará a los negritos una prueba del deseo de integración del agente en la sociedad indígena. En lugar de lanzar ideas sin más, el agente debe ser capaz de adaptar los puntos de su plan a los valores del grupo y transmitirlos, por medio de la interacción diaria con ellos; no debe mostrar un impetuoso deseo de cambiar sus valores sino, por el contrario, un interés por su modo de vida. Los negritos tienen probabilidades de continuar experimentando cambios en su cultura en tanto la sociedad filipina continúe experimentándolos. La transición para el negrito puede ser positiva tan sólo si el gobierno decide invertir grandes esfuerzos en lograr una transición suave. Sin tener que sacrificar ni su propia identidad cultural ni su integridad, los negritos pueden aprender y beneficiarse de la mayoritaria sociedad filipina e integrar lo que aprendan para potenciar su propio progreso.

Los batak: perspectiva y análisis [4], por *Allison Yancey*

Existen muy pocos lugares del mundo, si es que queda alguno, donde no se haya extendido el largo brazo del «cambio». Acostumbrados, como estamos, a un sociedad «moderna», con todos sus atractivos tecnológicos, siempre tenemos que ocuparnos de problemas causados por los cambios en nuestra propia vida. Si pensamos en ello, es fácilmente comprensible que la tribu Batak atraviese una época de sufrimiento. Precisamente este tema es el que trata James Eder en su libro, *On The Road To Tribal Extintion.* Los batak han visto sus vidas trastornadas por la creciente exposición de su cultura a las ideas y conceptos que caracterizan el modo «civilizado» de vida. Este contacto ha modi-

[4] He revisado el libro titulado *On The Road To Tribal Extinction,* de James Eder, en el *Journal of Asian Studies.* Agradezco a Jim Eder por la excelente información e interpretaciones contenidas en su libro acerca de los batak, incluidas aquí en la revisión, dentro de nuestro capítulo. Existen una serie de sobresalientes investigadores que llevan a cabo también estudios sobre los batak: Charles P. Warren, de la Universidad de Illinois, en Chicago y Rowe Cadeliña de la Silliman University, entre otros.

ficado, desafortunadamente, todo estilo de vida batak, del peor modo posible. En su esfuerzo por sobrevivir en este nuevo mundo, muchas de sus adaptaciones les han ido despojando de su estructura cultural tradicional, sin permitirles, a pesar de ello, asimilar completamente el modo de vida de los colonos. De este modo están rápidamente convirtiéndose en un pueblo «sin tradición alguna», y están perdiendo su sentido tribal de identidad. *On The Road to Tribal Extinction* examina los principales cambios que han ocurrido en todos los aspectos de la vida batak debido al contacto, siempre creciente, con el mundo «exterior» de la sociedad filipina de las tierras bajas que les rodea. También explora en qué medida este contacto ha forzado una serie de prácticas de adaptación que no dejan otra alternativa que la destrucción de la tribu misma.

Los batak de hoy en día difieren en gran medida de los que vivieron en el siglo XIX. En *On The Road to Tribal Extinction,* Eder ha logrado reconstruir, recogiendo material de fuentes aparentemente fidedignas, una visión de lo que debió ser la vida batak en este antiguo período. La utilización de la «historia oral» de los batak (recuerdos de los aspectos de la vida batak recogidos de los miembros más ancianos del grupo) es uno de las más importantes y eficaces métodos de hacer historia, debido al valor apreciable y la validez de los testimonios vivos. También se han utilizado, como datos comparativos, los provenientes de crónicas de exploradores del sudeste asiático; en concreto, dos importantes relatos históricos de los batak: un manuscrito de 1896 por un concejal de Puerto Princesa, Manuel Venturello, y un informe de un lugarteniente de la armada Americana [5]. La combinación de estas tres fuentes parecen construir un cuadro bastante realista de la primigenia cultura batak. Este cuadro no hace más que enfatizar el deterioro que ha tenido lugar a través de los años. Incluso en un período de tiempo tan corto como el de la vida de un individuo (entre los batak, cincuenta o sesenta años), los batak parecen haberse convertido en otra tribu distinta en todo clase de aspectos, menos en el nombre.

Los batak son negritos que viven en Palawan, la quinta isla en tamaño del archipiélago. Hubo un tiempo que ocupaban la mayor parte de la región norte del centro de la isla. Al final del siglo XIX, los batak

[5] *Ibidem,* p. 23.

eran considerados como «una población física y culturalmente distinta, de unos seiscientos individuos, que habitaban en las montañas y los valles de los ríos de la región central de Palawan» [6]. Lograron mantenerse genéticamente puros, como «batak», además de conservar una cultura sin influencias exteriores. Aunque este éxito fue en parte consecuencia de lo reducido de su número y de su tendencia a fortalecer fuertemente las relaciones familiares y los vínculos de parentesco (excluyendo de sus sociedades a los extraños), se correlaciona probablemente en mayor medida con el hecho de que los batak se encontraban «aislados por tierra de las otras poblaciones indígenas de Palawan y por el mar de Sulu de los esporádicos contactos con las gentes filipinas y musulmanas del resto del archipiélago» [7]. Aunque los españoles «descubrieron» Palawan en 1521 con la expedición de Magallanes, este aislamiento geográfico por tierra y mar parece excluir completamente a los batak del contacto entre el resto de las tribus de Palawan y los conquistadores, tanto en el período de 350 años de posesión española, como en el posterior período de influencia musulmana. Si alguien observa los densos bosques de Palawan, todavía existentes, aunque escasos, no se extrañará de que este aislamiento haya perdurado hasta el final del siglo XIX.

De las tres tribus de Palawan (los batak, los palawano y los tagbanua) los batak han sido siempre los más escasos en número y los que se presentaban «distribuidos de manera más localizada» [8], al decir de Eder. En el siglo XIX los batak eran unos seiscientos y se concentraban en nueve valles distintos, en torno a ríos que todavía hoy desembocan en el mar de Sulu en el lado este de Palawan. De este modo, el territorio tradicional batak se decía consistir de «los valles de los ríos Babuyan, Maoyon, Tanabag, Tarabana, Langonan, Tinitian, Caramay, Quinaratan y Buayan, sucesivamente de sur a norte», una zona que abarca un total de casi sesenta kilómetros de costa palawanesa [9].

Se ha estimado que «la población de cada valle se componía de un colectivo de unas veinte o treinta familias». Cada uno de estos gru-

[6] *Ibidem,* IX, prefacio.
[7] *Ibidem,* prefacio.
[8] *Ibidem,* p. 22.
[9] *Ibidem,* p. 25.

púsculos desarrolló su propia subcultura [10]. El grupo batak de cada valle tendía a considerarse distinto a los de los valles vecinos. Al mismo tiempo, el valle proporcionaba un importante vínculo de unión para los individuos de cada grupo. Además de que «cada individuo sintiese un poderoso vínculo emocional al valle en el que nació y creció», la mayoría de los elementos de unión de familia y lazos de parentesco sentidos por los batak se concentraban alrededor de personas concretas del valle [11]. El pariente más cercano se encontraba dentro del valle hogar, así como la futura esposa, puesto que los matrimonios tendían normalmente a celebrarse entre personas del mismo valle [12].

Todo esto no significa en ningún caso que cada valle fuese un microcosmos sin contacto con el resto de los valles. Algunos valles tenían más contacto con los otros debido a su mutua disponibilidad geográfica. Estos «grupos» de tres o cuatro valles formaron, desarrollaron y utilizaron el mismo dialecto de la lengua batak. El mejor ejemplo de esto se encuentra en un dialecto específico que hoy en día se habla en los seis valles del sur. Los matrimonios entre gentes de valles vecinos también ocurrían de forma regular, asegurando la diseminación de la trama familiar de parentescos, entre valles. Como la genealogía familiar era muy importante para los batak (cada persona conocía su red de parentescos hasta un nivel de primos terceros), eran frecuentes los viajes de visita a los parientes de los valles vecinos; incluso como una precaución hacia la pérdida de contacto con las otras ramas de la familia [13].

A finales del siglo XIX, la población de unos seiscientos o setecientos batak, se encontraba más o menos uniformemente dividida entre los nueve valles de río. Estos grupos mayores se componían de dos tipos de subgrupos; «grupos de pequeñas familias nómadas que recolectaban alimentos del bosque, de la ribera de los ríos y de la costa» [14], junto con unas veinte a cincuenta familias por valle. Cada una de estas familias o grupos eran autosuficientes, capaces de obtener todo lo que necesitaban para su supervivencia, buscando alimentos en común, por

[10] *Ibidem*, p. 28.
[11] *Ibidem*, p. 30.
[12] *Ibidem*, p. 29.
[13] *Ibidem*, p. 13.
[14] *Ibidem*, prefacio.

los alrededores, ya fuese el bosque, el río o la línea de costa. Eder califica a estos grupos como las «unidades básicas de producción y consumición batak». La supervivencia batak dependía del éxito de estos grupos dado que su forma de vida únicamente estaba adaptada a la búsqueda esporádica de alimento en el medio salvaje.

Debido a la posición geográfica de la isla de Palawan, la región norte central de los valles de los ríos donde habitaban originariamente (e incluso ahora), los batak pueden ser correctamente etiquetadas como «medio tropical de sequías estacionales». Este es el hábitat al que, tradicionalmente, se han adaptado los batak. Cada año hay una estación de lluvias en toda la isla, desde junio a diciembre, así como una estación de dura sequía, desde enero a mayo. Pero debido a la posición estratégica de la cadena de montañas que dividen Palawan en dos partes alargadas, el territorio batak de la costa este recibe mucha menos lluvia que las zonas oeste y norte de la isla [15]. Debido a estas «prolongadas sequías estacionales», los bosques de los batak son mucho más adecuados para la caza, pesca y recolección de alimento, que las típicas extensiones de bosque lluvioso, de exuberante vegetación. Debido a que la falta de agua merma lo que en condiciones normales debería ser un exuberante y denso bosque lluvioso tropical (con plantas muy altas, fuera del alcance batak); se producen, por el contrario, una variedad de árboles más asequibles, arbustos, parras, que proporcionan hidratos de carbono (ricas semillas, frutas y tubérculos) [16].

Históricamente, por tanto, debido a su aislamiento de otras gentes y a su modo de vida recolector, Eder insiste en que los batak estuvieron en sus orígenes «entregados a la caza y la recolección como modo de vida en el que las otras actividades de subsistencia eran nuevas o secundarias» y hasta 1880 permanecieron «demográfica, social y culturalmente intactos» [17]. Aunque los batak tenían, por supuesto, algún conocimiento básico sobre agricultura y llevaban a cabo limitados tipos de comercio con los grupos locales de tagbanua, todavía confiaban para su supervivencia por aquel entonces casi únicamente en las actividades de recolección.

[15] *Ibidem*, p. 24.
[16] *Ibidem*, p. 25.
[17] *Ibidem*, p. 23.

El que cada grupo pudiese recoger alimento en tres áreas distintas —el bosque, el río y el mar— hace pensar que, debido a la movilidad de cada grupo, los batak poseían patrones relativamente complicados de asentamiento y acampada. La forma de asentamiento para la mayoría de los grupos familiares, sin importar el valle de origen, consistía generalmente en «acampadas temporales en el bosque y la ribera» que «constantemente variaban en tamaño y ocupantes, pero siempre consistían en una aglomeración de núcleos familiares asociados» [18]. Aunque cada «núcleo familiar» o grupo de familia pudiera teóricamente mantenerse y sobrevivir muy fácilmente mediante la búsqueda colectiva de alimento, la mayoría de los grupos tendían a unirse formando un colectivo de dos a cinco familias, que duraba cortos períodos de tiempo. De este modo cada unidad de familia batak se extendería abarcando dos o tres grupos familiares «tradicionales», dando lugar a una pequeña comunidad. Estas pequeñas comunidades se formarían continuamente, disgregándose y volviéndose a formar con mezclas de otros grupos. Como todos los grupos se veían forzados a buscar comida durante todo el año en distintas partes del valle (el almacenado de comida para meses de «carestía» no era un problema que preocupara a los batak), las razones de economía literalmente exigían la formación de pequeños grupos de gente que no estuvieran permanentemente agotando, en distintos períodos, cada área específica de comida. La organización social de los grupos de subsistencia evitaba eficazmente la dispersión mientras se estuvieran encargando de agrupar a gente suficiente para realizar con éxito un proyecto de subsistencia más ambicioso, que requiriese un mayor número de colaboradores; como la caza de cerdos salvajes o la pesca por aturdimiento.

Esta «agrupación familiar ampliada» se denomina normalmente «campamento». El tamaño, la localización y duración de un campamento dependía normalmente de muchos factores. Las necesidades de subsistencia de cada grupo particular formado, la disponibilidad de comida durante esa estación en un determinado momento y el propio interés del grupo en permanecer en un determinado lugar, son factores que desempeñan un importante papel en las decisiones tomadas. Este patrón de distribución de la población de un determinado valle; pe-

[18] *Ibidem,* p. 28.

queños grupos buscando alimento en momentos distintos y en diferentes partes del valle, era vital pues aseguraba la disponibilidad de los recursos animales y vegetales, en una parte u otra y en cualquier época del año. Un campamento podría causar, a lo sumo, un agotamiento temporal de los recursos de un área, tras, normalmente, dos o tres semanas de estancia. Este área se regeneraría naturalmente cuando el grupo se trasladase a otra zona, o bien se disolviese, en búsqueda de nuevas fuentes de alimento.

El objetivo común de estos campamentos consistía naturalmente en las actividades de subsistencia. El batak utilizaba el campamento como el punto central desde el cual lanzaban todas las partidas de búsqueda. Algunas actividades implicaban un esfuerzo colectivo del grupo, como la pesca por aturdimiento, que consiste en inmovilizar a los peces en cierta parte de la corriente utilizando un tipo de corteza que libera un «agente paralizante» [19]. En esos momentos, se necesitaba que todo el grupo buscase la corteza y la machacase, para posteriormente introducirla dentro de la corriente. Análogamente, la caza comunal del cerdo salvaje necesitaba todas las manos disponibles para conducir al cerdo hasta los brazos de los cazadores. La mayoría de las actividades, sin embargo, eran a escala individual; hombres y mujeres salían solos, o en parejas, para pescar, recoger miel, tubérculos, etc. De este modo, «hombres y mujeres entraban y salían durante el día, ... los adultos que permanecían en el campamento quedaban a cargo de los niños» [20]. Esto no hace más que señalar los fuertes vínculos entre las gentes de un determinado valle. Aunque los campamentos variaban constantemente de miembros, los niños eran considerados como responsabilidad de la comunidad. Encontramos una actitud análoga a la hora de compartir la comida. Cualquier comida que se trajese al campamento era compartida con los otros, «primero con los hijos y esposa propios, posteriormente con los padres y padres políticos y por fin con toda la población del campamento de un modo equitativo» [21]. De este modo, el compartir comida proporcionaba un vínculo extra de comunidad y relación con las personas de todos los grupos del valle. Una especie de

[19] *Ibidem*, p. 40.
[20] *Ibidem*, p. 32.
[21] *Loc. cit.*, p. 32.

cerrada dependencia tan evolucionada que en «tiempos de necesidad, cada familia sin comida recibía su porción y, en tiempos de plenitud, el compartir tomaba la forma de un intercambio ritual» [22].

Mientras los batak permanecieron aislados de las presiones del hombre moderno y de las influencias que hubieran tenido que soportar en sus propias vidas, la adaptación al bosque era suficiente para su bienestar y supervivencia. Sus asentamientos móviles les permitían conseguir comida durante todo el año. La tribu parecía estar extendiéndose y con un fuerte sentido de identidad tribal y estructura cultural de fondo. Al final del siglo XIX, sin embargo, todo esto empezó a cambiar puesto que los filipinos de las tierras bajas comenzaron a invadir el territorio tradicional batak y los batak se vieron expuestos a muchos otros métodos de subsistencia y creencias culturales. Por último, fueron empujados a un nuevo sistema económico en el que ocuparon los puestos más bajos. Esta influencia les llevó a desarrollar otras muchas formas de adaptación en un intento de sobrevivir. Desde conatos de entrar en el sistema económico de los colonos, a través del uso de la agricultura y trabajos asalariados (actividades muy alejadas de su tradicional medio de vida) hasta la formación de nuevos modelos de campamentos y asentamientos que adaptaban este nuevo sistema económico. Los batak están luchando por sobrevivir y, sin embargo, están desapareciendo a una velocidad mayor que nunca.

Desde su estado original de total autosuficiencia, subsistiendo a través de la búsqueda de alimento en pequeños grupos, los batak han evolucionado hacia un sistema de «subsistencia multidimensional» en el que los métodos de subsistencia están entrelazados entre sí y todos son muy dependientes de la cooperación y apoyo de los colonos. Hoy en día los batak se concentran en tres diferentes métodos de subsistencia: 1) caza y recogida de alimentos (como habían hecho hasta ahora); 2) agricultura (principalmente el cultivo del arroz); 3) comercio y trabajo asalariado para las comunidades de colonos. A primera vista puede parecer que la introducción de la agricultura, el trabajo asalariado y el comercio, no harán otra cosa que mejorar las condiciones de vida batak; sin embargo, si analizamos más profundamente el problema se hace evidente que ése no es el caso. Aunque parezca que los batak

[22] *Ibidem*, p. 33.

están mostrando una maravillosa flexibilidad hacia la introducción de estas ocupaciones, en realidad, esta adaptación no ha hecho más que segregar a los batak, incapaces de realizar satisfactoriamente ninguna de estas actividades, dejándoles mucho peor de lo que estaban antes [23].

Como la economía batak se centraba en los modelos mencionados de asentamiento y acampada, de los grupos de cada valle fluvial; es en este área donde han tenido lugar los cambios más dramáticos. Las relaciones y los tratos con las comunidades vecinas de colonos filipinos comenzaron a crecer rápidamente en importancia dentro de la economía batak, en tanto que éstos comenzaban a darse cuenta de otras posibles formas de vida. El deseo de los «lujos» que traían consigo los extranjeros (fonógrafos a pilas, linternas de queroseno, ropa, bebidas alcohólicas, azúcar, té...) y el conocimiento de las opiniones de los colonos sobre su tribu, considerada primitiva, produjeron una desviación aún mayor de las prioridades batak. El bienestar tribal se había desplazado desde el sentido de satisfacción y contento dentro de su propia cultura y modo de vida a un estado carente de ilusión y una consecuente adoración del modo de vida foráneo introducido por los colonos. Esta aptitud queda reflejada en los principales cambios que han ocurrido en todos los aspectos de la vida, la economía y la cultura batak.

A finales del siglo XIX, los campamentos batak diferían de sus tradicionales campamentos «transitorios en el bosque y la ribera», en la introducción de otro nuevo enclave durante sus «residencias estacionales en los campos de arroz de las montañas». Tras los continuos contactos con los granjeros colonos, los batak comenzaron a efectuar intentos serios de aprendizaje y de mejora de su agricultura. Tras cierto tiempo este tipo de «enclaves estacionales» en los campos de arroz llegó a establecerse como parte del modo de vida de la tribu [24]. Como los otros campamentos batak, estos nuevos enclaves se montaban con un propósito específico de subsistencia y se mantenían durante un cierto período de tiempo limitado. Durante la estación carente de posibilidades de cultivo, los batak abandonaban sus antiguas formas de asentamiento en el bosque por las salidas en busca de alimento. Los

[23] *Ibidem*, p. 27.
[24] *Ibidem*, p. 69.

aspectos más significativos del cambio radicaban en el tipo de estructura usada en el campamento. En lugar de las estructuras a modo de tiendas tipi (tiendas de los indios norteamericanos), hechas de hojas y utilizadas como viviendas de bosque, los batak comenzaron a utilizar las «casas de campo» de sus vecinos colonos y tagbanua, dando los primeros pasos hacia asentamientos permanentes.

Hacia 1920, comenzaron a producirse otros cambios importantes en los modelos de asentamiento y acampada de los batak. Las autoridades del gobierno y los colonos comenzaron a presionar a los grupos batak de sus entornos para que adoptasen una residencia fija. En un cuestionable esfuerzo para proteger algún territorio batak del creciente número de colonos procedentes de las tierras bajas, el gobierno filipino delimitó unas reservas para «el uso exclusivo de los batak». Como las reservas eran demasiado pequeñas (cuarenta o cincuenta familias en una reserva de unas ocho hectáreas) resultaba imposible la tradicional organización de búsqueda y recolección de alimentos para un grupo de gente tan grande. Por tanto, fuera de la temporada agrícola, los batak se vieron obligados a utilizar sus casas en la reserva como «bases de operación» para las ahora apremiantes marchas al interior del bosque en busca de alimento [25].

Aunque las reservas apartadas por el gobierno para los batak fueron rápidamente invadidas por los colonos de las tierras bajas, su «creación y disolución ejercieron una perdurable influencia en los modelos de asentamiento batak» [26]. Incluso antes de que fueran echados de sus reservas por los colonos, los batak habían comenzado ya a vivir, partes del año, en asentamientos más aislados por propia iniciativa» [27]. Este tipo de asentamiento se ha fijado permanentemente en los actuales modos de acampada batak.

Dado que los colonos ejercen un mayor control del tiempo y los recursos de los batak que el que ejercen ellos mismos, sus asentamientos son ahora extremadamente cíclicos dependiendo de muchos más factores que la simple disponibilidad de bosque para la búsqueda de alimento. Normalmente, los actuales patrones de asentamiento consis-

[25] *Ibidem*, p. 56.
[26] *Ibidem*, p. 61.
[27] *Loc. cit.*, p. 61.

ten en una base permanente de operaciones y cuatro campamentos temporales. La forma del campamento permanente actual viene de la estructura utilizada en los tiempos de reserva, pero con muchas menos familias, normalmente unas quince por campamento [28]. Desde este punto central en distintas direcciones se establecen los otros cuatro tipos de campamentos, según el momento y la necesidad.

En una dirección, durante la temporada agrícola, se enclavan los campamentos para el cultivo de arroz y las áreas de tala y quema. Estos asentamientos generalmente se establecen con un grupo de entre una y seis familias y dura aproximadamente toda la estación agrícola. El propósito principal de un campamento para la tala y quema es obviamente el cultivo del arroz, que ha pasado a ser la parte más importante de la dieta batak. El arroz también puede ser usado en el comercio con los colonos, pero normalmente los batak se encuentran demasiado faltos durante la temporada no agrícola como para vender el arroz que obtienen.

El segundo tipo de campamentos temporales son los campamentos de las tierras bajas, localizados en las inmediaciones de las casas colonas. Trabajar para los colonos, por un salario, se ha convertido en algo corriente para del sistema de subsistencia batak; estos campamentos son, por tanto, de especial importancia. Los campamentos de las tierras bajas se establecen y ocupan sólo en tanto haya necesidades de trabajo en ese área, normalmente no más de siete días. Muchas veces, sólo se necesitan un día o dos. Debido a que el trabajo aparece esporádicamente, los batak generalmente gastan mucho tiempo trasladándose desde y hacia los mismos; este tiempo podría ser empleado más provechosamente en sus propios campos de arroz o bien en la búsqueda de alimento en el bosque [29].

Los tradicionales campamentos de los bosques todavía son de valor y utilidad. La necesidad de comida, siempre presente, es de vital importancia, pero, además, han surgido más razones. Dado que los batak no pueden ya permanecer largos períodos de tiempo en las profundidades de los bosques debido a que las presiones económicas les obligan a efectuar periódicamente campos de cultivo por tala y quema

[28] *Ibidem*, p. 64.
[29] *Ibidem*, p. 65.

(donde obtendrán arroz para comer y para pagar sus deudas), muchos de los beneficios de los campamentos forestales son más psicológicos que físicos. Allí el batak puede volver a su «antiguo modo de vida», libre de tensiones, y dejar escapar muchas de las presiones a las que se encuentran sometidos, aunque sólo sea por un corto período de tiempo. Además, en el bosque encuentran la posibilidad de obtener otros bienes necesarios como la miel y el cerdo salvaje, que pueden conseguir con facilidad, para posteriormente intercambiarlos, con los colonos, por otros productos de otro modo inaccesibles.

Lo triste de la actual situación batak radica no sólo en que se encuentren en una posición extremadamente vulnerable, de la que se aprovechan una y otra vez los colonos, sino que, además, los mismos batak están tomando decisiones que, sin duda, les harán un daño irreparable.

Una parte importante del problema batak es que aunque se hayan visto de repente involucrados en un sistema económico moderno, se han implicado en demasiados niveles del sistema y no han sabido establecer una jerarquía de prioridades que les asegure el éxito en, al menos, una actividad. En lugar de ello, los batak se han inclinado por una mínima dedicación a todos los aspectos accesibles de la nueva sociedad. Eder utiliza el siguiente refrán para describir su situación; «aprendiz de todo, maestro de nada». Los batak han practicado el cultivo del arroz en muchas ocasiones [30] y, sin embargo, los pasos intermedios que deben tomarse para asegurar una buena cosecha se dejan sin hacer debido a que el batak está, al mismo tiempo, trabajando en el campo de arroz de algún colono o bien buscando miel u otro producto, en el bosque, para saldar alguna cuenta con un deudor. La siembra se realiza demasiado tarde o en un momento elegido al azar, el escardado y la quema de rastrojos se deja sin hacer, no utilizan protección alguna contra los cerdos salvajes y los monos, que suelen arruinar los arrozales. Lo mismo ocurre con las otras actividades que suelen realizar; los trabajos remunerados y la búsqueda de alimentos. Probablemente sería más exacto calificar a los batak como arroceros temporales, braceros temporales y recolectores de alimentos forestales temporales, sin tiempo suficiente para completar todo lo que emprenden.

[30] *Ibidem*, p. 71.

Este sistema deja a los batak hambrientos la mayor parte del tiempo y con deudas continuas por préstamos de arroz, proporcionados fuera de la temporada de recolección [31].

Debido a los cambios monumentales que ha experimentado la tradicional economía del nómada recolector de alimentos y debido al efecto de la influencia cultural de los colonos foráneos, los batak han sufrido enormemente y en muchos aspectos se están convirtiendo literalmente en un pueblo «extinto».

Desde finales del siglo XIX, en el que la población batak era de unos seiscientos o setecientos individuos hasta 1980, año del censo realizado por Eder, la población ha descendido de un modo dramática; según este último censo la población batak consta de unos 424 individuos [32]. Aunque hay una gran serie de factores importantes relacionados con esta disminución, uno de los más importantes parece ser la malnutrición de la tribu. Esta malnutrición está directamente relacionada con las actuales formas de economía batak. Atrapados en un sistema económico totalmente extraño a su siempre móvil forma de vida, los batak están continuamente hambrientos. Debido a que su mentalidad tradicional ha consistido en vivir constantemente al día (su tradicional campamento temporal de recogida de alimentos permitía al batak adaptarse a nuevas fuentes de recursos naturales liberándoles de la carga que conlleva planificar a largo plazo sus actividades para los posibles períodos de carestía), la adaptación a la nueva necesidad vital de una ración extra de arroz para los meses fuera de la temporada de recogida ha sido uno de los mayores retos que ha debido encarar la supervivencia batak. La dieta batak antes de la llegada de la influencia exterior era bastante equilibrada, proporcionaba iguales cantidades de hidratos de carbono, fibra vegetal y proteínas. Hoy en día los batak cuentan con el arroz como alimento habitual en sus asentamientos y acampadas en las tierras bajas. Es muy extraña la disponibilidad de proteínas. El estudio realizado por Eder sobre la dieta de una familia muestra, consistente en cinco personas, durante una estancia de veintiocho días en el asentamiento permanente de Langonan, proporciona espantosos resultados. En las cincuenta y seis comidas consumidas du-

[31] *Ibidem*, p. 72.
[32] *Ibidem*, p. 110.

rante este período (dos comidas por día), el 25 por ciento se componía tan sólo de almidón (arroz) y sólo trece de las comidas consistían en una combinación de arroz con algún vegetal o con alguna proteína animal en muy pequeñas cantidades [33]. Parece que la vivienda estudiada no se aleja del patrón general, ya que Eder observó muchas otras familias con los mismos resultados. Los batak, según parece, apenas consiguen alimento para vivir; no hace falta mencionar, por tanto, que lo que obtienen no les da la posibilidad de ser «productivos».

Uno de los problemas que contribuye a esta carencia de alimento procede directamente de la influencia de la cultura de las tierras bajas. Aunque los alimentos que los batak utilizaban tradicionalmente en su supervivencia son todavía asequibles en el bosque, son los mismos batak los que renuncian a estas fuentes debido a que los colonos han etiquetado tanto a este tipo de alimentación como a la propia antigua cultura batak, como de «primitivos». Esta es una de las razones por las cuales el arroz se ha convertido en una necesidad habitual en la dieta batak, no porque pueda conseguirse con facilidad o se halle inmediatamente disponible, sino porque al ser capaz de usar esta fuente de alimento colona, «el batak se siente partícipe del estilo de vida del colono filipino, un modo de vida que los batak quieren conseguir a toda costa» [34]. De esta manera, la posibilidad de comprar este tipo de artículos se ha convertido en una «causa de prestigio» para uno mismo y sus vecinos. Desgraciadamente, sin embargo, debido a que el batak tiene limitado continuamente la adquisición de estos «lujos» (arroz, té, café, azúcar) en su emulación de la vida de las tierras bajas, su dieta ha llegado a ser muy deficiente en vitaminas y minerales vitales para una buena salud.

Este tipo de malnutrición grave afecta directamente a la tribu como un todo, así como a los individuos por separado. Aunque las tasas de mortalidad batak no son sensiblemente superiores a las de otras tribus del mismo tipo de origen y situación que ellos, es importante, no obstante, notar que hay un nivel de mortalidad infantil muy alto; aproximadamente la mitad de todas la muertes «observadas» han tenido lugar en personas de edades comprendidas entre los 0 y 14 años [35].

[33] *Ibidem,* p. 154.
[34] *Ibidem,* p. 208.
[35] *Ibidem,* p. 116.

Parece que la malnutrición juega un papel muy importante en estas muertes, ya sea por falta de los elementos esenciales necesarios para el crecimiento del niño, durante los importantes primeros años de vida, o bien, por su paupérrima salubridad debida precisamente a la malnutrición que crea un estado de mayor susceptibilidad a las enfermedades durante la infancia. Aunque esta mayor probabilidad de enfermar ocurre en individuos de todas las edades, en los niños, lógicamente, provoca un mayor riesgo de muerte, pues la mayor parte de su energía se está utilizando en su crecimiento, en lugar de luchar contra la enfermedad. La expectativa de vida batak también parece estar limitada por la malnutrición, pues generalmente experimentan un «rápido agotamiento» al llegar a los cuarenta, siendo extremadamente viejos con cincuenta o sesenta años.

También es la malnutrición la que parece estar detrás del bajo nivel de natalidad de los batak. Al contrario que muchas tribus donde también se observa baja fertilidad, los batak no tienen establecidas normas que incluyan las «prohibiciones sobre el matrimonio de las viudas o normas de abstinencia estacional ceremonial» [36]. En efecto, el matrimonio entre los batak ha conocido desde siempre el divorcio y las relaciones extramatrimoniales. Muchas de las causas que hay detrás de este tipo de reglas sociales, en otras tribus, parecen basarse en una inconsciente precaución contra la infertilidad. Las mujeres normalmente «se casan a temprana edad y permanecen casadas y sexualmente activas a lo largo de su vida reproductiva», e incluso en los casos de divorcio, «la mayoría están precedidos de un asunto extramatrimonial anterior que inmediatamente lleva a la mujer a cohabitar con su nuevo marido» [37]. Las mujeres batak parecen desear tener muchos hijos y «expresan frecuentemente infelicidad por no tener más». En muchos de los casos las mujeres casadas mantienen relaciones extramatrimoniales con otros hombres; la mayor parte del grupo batak considera que la mujer está simplemente intentando aumentar sus posibilidades de quedar embarazada.

Si esta es la situación, entonces parece que el problema de la infertilidad afecta no sólo a los hombres sino a las mujeres. Parece que

[36] *Ibidem*, p. 123.
[37] *Loc. cit.*, p. 123.

las mujeres batak «utilizan tan sólo un breve período de su época potencialmente reproductiva» [38]. La edad media de una madre batak, en su primer parto es de unos dieciocho años, lo que es bastante normal; sin embargo la edad media del último parto, es tan sólo de unos 26,3 años, casi diez años menos que las de una tribu cercana, asimismo estudiada, los !kung. Parece entonces que «las mujeres batak concentran su fecundidad en un período de unos ocho años, sólo una fracción de los treinta y cuatro años (de 15 a 49), de los que teóricamente deberían disponer» [39].

Debido a que la menstruación está altamente relacionada con la salud nutricional de las mujeres, es posible que la falta de comida (calorías, vitaminas, minerales, etc.) esté causando este efecto de disminución de su período de vida fértil. Aunque las mujeres batak tienen la primera menstruación a una edad relativamente normal, unos 15,1 años, parece que la menopausia aparece mucho antes de lo normal. Muchas mujeres que cesaron de menstruar tras su último parto, oscilaban entre 25 y 38 años [40]. Debido a que la menstruación y ovulación son extremadamente sensibles al aporte alimenticio, parece posible que sea el tipo de dieta batak la responsable del cese de la menstruación y de la temprana disminución de la producción de hormonas.

Otro factor oculto, relacionado en la desaparición de los batak es el espectacular incremento del número de matrimonios de batak con miembros de otras etnias en las recientes décadas. La población censada por Eder en 1972, incluía 374 individuos; 275 bataks puros, 68 batak con mezcla de otras etnias y 32 esposas no batak. En 1980, el número total había crecido a 424, pero el número de batak puros había descendido de 275 a 254 [41]. No es sorprendente que los niños batak con mezcla de otra sangre excedan en número al de los batak puros. Además, la situación indica que esta diferencia en número tenderá a crecer rápidamente en los próximos años, especialmente con el creciente número de matrimonios entre miembros de distintas etnias. Mientras tradicionalmente, los batak evitaban los matrimonios con los no batak, la reciente disminución de población ha forzado a los restantes

[38] *Ibidem*, p. 121.
[39] *Loc. cit.*, p. 121.
[40] *Ibidem*, p. 125.
[41] *Ibidem*, p. 110.

batak a buscar compañeros entre los grupos vecinos de Tagbanua y colonos filipinos.

Si esta tendencia continúa, la cuestión que deberá ser planteada es: «¿Qué o quién es un batak?». Debido a las mezclas de etnias producidas con los matrimonios mixtos, parece que pronto no quedará ningún batak «puro». Aunque habrá, eso sí, genes batak repartidos a lo largo de la zona, no existirá el batak tal y como se ha conocido tradicionalmente.

Y, ¿qué ha pasado con la cultura? Desgraciadamente, la cultura batak también está desapareciendo. Aunque la tribu podría estar introduciendo en su cultura a los nuevos miembros no batak, este no parece ser el caso. La cultura tradicional batak ha sucumbido ante la aparición de la influencia de los colonos de las tierras bajas. Las nuevas generaciones no quieren aprender los viejos rituales o rememorar las viejas costumbres que han sido calificadas de primitivas por los ideales de comportamiento colonos que tanto quieren asimilar. Esta actitud es como la negación de su comida tradicional, etiquetada asimismo como «primitiva».

Las creencias religiosas tradicionales de los batak, sobre un mundo habitado por una variedad de espíritus naturales y seres sobrenaturales, se ha quedado prácticamente obsoleta. Los encargados de mediar entre la tribu y lo sobrenatural, denominados «babalians», en contacto directo con los espíritus (el diablo «panya'en» o el bondadoso «dixata»), han jugado desde siempre un importante papel en muchas de las relaciones de los batak con la naturaleza. También eran responsables de celebrar las «ceremonias curatorias» para los enfermos, atrayendo a todo el grupo alrededor suyo, en ayuda del miembro enfermo. Hoy, existen tan sólo dos babalians practicantes en toda la tribu y sólo celebran las ceremonias de curación para los turistas, no en beneficio de la tribu. Lo más doloroso es que en las siguientes generaciones no hay ningún aprendiz de babalian, con lo que esta práctica morirá progresivamente con la desaparición de los últimos babalian vivos [42].

Otro ritual batak único se encuentra, también, desapareciendo con rapidez. El paso de niño a adulto y el consiguiente aprendizaje y asunción de las responsabilidades y deberes que traen consigo esta distinción, es el objeto de un ritual por el que los niños se convierten en

[42] *Ibidem*, pp. 200-201.

«umbay». Este ritual se realiza por sorpresa debido a que el iniciado (o iniciada) normalmente no desea convertirse en «umbay» y tener que aprender sobre las responsabilidades de adulto, ni ser emparejado con un miembro de sexo opuesto que podría, lógicamente, convertirse en candidato al matrimonio. La pareja yace debajo de una manta durante cierto período de tiempo, representando, con ello, el contacto sexual. A partir de este punto, después de un período ritual de prueba, el individuo es un «umbay» y debe de soportar las responsabilidades de un adulto. Aunque ya no hay demasiado interés en esta costumbre, la principal razón de su declive estriba en la propia disminución de la población de bataks puros. Un hombre «umbay» sólo puede ser emparejado con una alguien que cumpla ciertos requisitos para el matrimonio; quedan excluidos los parientes hasta el nivel de primos terceros, así como los individuos no batak. Es fácil darse cuenta que este hábito no durará mucho tampoco. Es bastante extraño que, aunque estas prácticas se estén muriendo, se estén adaptando otras nuevas entre la población entrante no batak, ya sean tagbanua o colonos filipinos. De este modo los batak están comenzando a hallarse en un vacío cultural, y no parece haber solución [43].

Muchas de las herramientas tradicionales de los batak también han sido abandonadas en el camino. Las vestimentas de corteza han cedido el paso a los atavíos colonos; el tradicional arco y la flecha han sido vendidos a los turistas y ya no se fabrican más; los instrumentos musicales tradicionales de los batak han sido olvidados con la aparición del fonógrafo. No parece haber esperanza para los batak. Con el tiempo, solamente existirá una genérica «población tribal» de Palawan. Las tribus indígenas parecen estar mezclándose dentro de las clases menos privilegiadas, sin diferenciarse de las otras etnias. Los batak han efectuado un largo camino desde su estado «inocente» de forrajeo en el bosque.

Los maranao [44]

Los españoles usaron inicialmente el término «moro» para describir a los musulmanes filipinos que encontraron por primera vez en el

[43] *Ibidem*, pp. 212-214.

[44] Mi amigo el profesor Mamitua Saber, se merece nuestra gratitud por su excelente tesis doctoral que ha publicado después de un largo período de gestación. El libro,

siglo XVI. Este nombre se usa hoy para identificar nueve grupos etnolingüísticos que habitan la región sur de las Filipinas. Existen cinco grupos principales de moros: los maranao, los maguindanao, los tausug, los samal y los yakan.

Su número es de más de 600.000 a finales del siglo XX. Los maranaos viven alrededor del lago Lanao, en la isla meridional de Mindanao. Habitando asimismo en la región de Lanao del Norte, Cotabato, Zamboanga del Sur y las provincias de Bukidnon.

Hablan el basa iranon o maranao, lengua que se encuentra estrechamente relacionada con la lengua de las Filipinas centrales, la cual pertenece a la familia de lenguas austronesias (malayo-polinesias).

Al igual que otros filipinos residentes en las accesibles tierras bajas y en áreas costeras, los maranao y otros musulmanes son básicamente malayos en cuanto a su origen racial y a su bagaje sociocultural. Mucho antes de la primera introducción del Islam, entre 1380 y 1450, y del Cristianismo en 1521, cuando Fernando de Magallanes «descubrió» el país para el Mundo Occidental, otros grupos compartían muchos rasgos con los maranao. El primer grupo de exploradores europeos alcanzó la región del lago Lanao en 1639. Entre estos exploradores había oficiales españoles, un misionero portugués y varios soldados filipinos cristianos. Esta incursión española en el territorio maranao comenzó con una serie de intentos de conquistar e «integrar» las gentes maranao en el cuerpo político nacional. Ellos empujaron a los invasores al sector costero noroeste de Lanao, el cual se convirtió en un bastión español permanente.

El nuevo baluarte español, mientras custodiaba las áreas que rodeaban Iligan y Malabang, fracasó en su intento por subyugar a los maranao durante más de dos siglos y medio. Los soldados españoles pudieron infiltrarse por segunda vez en el centro de la región del lago

20th Century Maranao Authority Systema: Transition from Traditional to Legal, ha sido publicado como un número especial del *Mindanao Journal,* V. 4 April-June 1979; en este capítulo aparece la revisión que hemos hecho de sus datos. La información básica, así como las interpretaciones y las citas sobre los maranaos que aparecen en esta sección, provienen del excelente libro de Saber. Otros investigadores que han estudiado a los maranaos son, entre otros: Melvin Mednick, Juan Francisco, Charles Warriner, Mauyag Tamano, Federico Magdalena, David Baradas, Abdullah Madale, Howard McKaughan, Mario Mercado, Rufino de los Santos.

Lanao entre 1891 y 1895. Los españoles ganaron una serie de batallas hasta 1898, debido a su armamento superior y a sus esfuerzos concentrados. Finalmente, España rindió las Filipinas a los EE.UU. en virtud del Tratado de París en 1898. Los maranao y otros musulmanes se enfrentaron ahora a una nueva y más poderosa fuerza, el ejército estadounidense.

España dejó una influencia duradera sobre el territorio periférico de los maranao en la costa marina de Iligan, cuyos habitantes se hispanizaron y cristianizaron, como lo están hoy. Esta parte, separada de la gran colectividad, perdió su identidad, revirtiendo de la sociedad tradicional a la legal mucho antes de la llegada de los norteamericanos. La influencia occidental más duradera vino con el régimen estadounidense y la República Filipina de la actualidad.

En virtud del Tratado de París de 1898, España cedió las Filipinas a los EE.UU. Los maranao no conocieron o no reconocieron este tratado. Resistieron firmemente en su territorio a las fuerzas de los Estados Unidos. Sin embargo, los norteamericanos salieron victoriosos de cada confrontación importante. Los maranao lucharon contra el ejército de los Estados Unidos en 1902, y continuaron su lucha hasta 1937. Llegados a este punto, los maranaos y los norteamericanos trabajaron unidos pacífica y armoniosamente, e intentaron educarse culturalmente unos a otros. Los maranaos se fueron involucrando gradualmente en los servicios gubernamentales locales y nacionales. Durante la ocupación japonesa de las Filipinas, los maranao poseyeron la mayor fuerza guerrillera de los musulmanes contra los japoneses. Cuando fue proclamada la independencia de las Filipinas, en 1946, los maranaos la celebraron junto al resto de los filipinos.

Religión

Al igual que otros musulmanes filipinos, los maranaos difieren de los cristianos, quienes constituyen la población filipina dominante. Aunque fueron el último gran grupo islamizado, los maranaos son los más fuertes seguidores del Islam; practican y siguen sus principios con mucho más entusiasmo que otros grupos de moros. Se fundaron nuevas y renovadas mezquitas a lo largo de las orillas del lago Lanao. Es-

tas mezquitas no están construidas en el estilo de las pagodas indígenas, sino que están coronadas con cúpulas y minaretes.

Más del veinte por ciento (20 %) de todos los maranaos han ido en peregrinaje a La Meca, donde algunos se quedan temporalmente. Algunas instituciones islámicas refuerzan su fe. Por ejemplo, en la ciudad de Marawi (capital de Lanao del Sur), hay bastantes escuelas de teología y una universidad de orientación musulmana, la Universidad Estatal de Mindanao (MSU). La MSU ha servido como campo de entrenamiento para los dirigentes. Como otros moros, los maranaos son seguidores de la secta sunni, pero influencias paganas y chiítas son también observables.

Economía

La fuente primaria de recursos vitales es el cultivo del arroz. Cultivan asimismo fruta. También practican trabajos con el metal y artesanía en madera. El carabao es su animal doméstico más importante. Los maranaos son también comerciantes. Viajan por todo el país con sus barcos de fondo plano, brillantemente pintados. Comercian sus mercancías desde estos barcos, yendo de pueblo en pueblo a través del lago Lanao. Los maranaos son famosos por su trabajo con el latón. Así, sus vasijas y cuencos, gongs y tambores se pagan a elevados precios por la destreza puesta en su fabricación. Sus actividades económicas hacen de los maranaos los moros más ricos.

Estética

Los maranaos tienen modelos únicos de vestimenta y de ornamentos. Se visten con colores brillantes. Los hombres llevan fezzes rojos o de colores brillantes, turbantes arrollados a su cabeza; su cuerpo está a veces engalanado con *sarongs* anchos, parecidos a faldas, ceñido a las caderas por un cinturón; o brillantes pantalones, sueltos en la cintura, sujetados por una especie de fajín. Su arma tradicional es el *kris,* una larga daga de doble filo, hoja ondulada, y mango y vaina delicadamente tallados a mano. Las mujeres llevan a veces pantalones, a veces *malongs,* una prenda de brillantes colores arrollada alrededor de sus

caderas y holgadamente extendida sobre su cabeza para protegerla del sol. Algunas mujeres maranao tienen uñas largas, parecidas a garras. Algunas sólo se pintan un labio. Muchas mastican nueces de betel, lo que les hace escupir continuamente un zumo color rojo sangre. Muchas de ellas liman sus dientes hasta convertirlos en muñones sin punta y después los ennegrecen para conseguir mayor belleza. Tanto a los hombres como a las mujeres les gusta atar su pelo largo y negro en un elegante nudo a un lado de la cabeza, mientras que una prenda llevada a modo de turbante, desciende hacia la oreja opuesta.

La música y la danza fascinan y entretienen grandemente a estas gentes. La música de gong mora es quejumbrosa y siniestra para el oído. Sus bailes son de origen oriental y de técnica altamente estilizada. Los movimientos de las muñecas y de los dedos son extremadamente variados, produciendo una danza de las manos con vida propia. Los grupos de gongs que acompañan sus bailes tienen un rango de una y media a dos octavas, pero los pocos que han sido examinados difieren, de modo que el esquema musical en el que se acoplan permanece incierto. El ritmo de su música vocal parece ser bastante simple, y la estructura de las canciones lo es igualmente. Las celebraciones se acompañan casi siempre de instrumentos y danza.

Organización social[45]

Muchas de las tradiciones familiares y matrimonios maranao están basadas en el Islam. La comunidad tradicional se centra en el parentesco, siendo la unidad primaria de organización social la familia. Estas últimas se relacionan entre sí en diversos grados de distancia social. Las relaciones con los parientes son personales y espontáneas. Sin embargo hay, simultáneamente, un cierto grado de relaciones impersonales entre sujetos no relacionadas por la sangre o por matrimonios. Es más, existen lazos personales entre los oficiales y sus seguidores. Los parientes que trabajan juntos pueden estar asociados entre sí en base a intereses compartidos. Por ejemplo, existe un intercambio de bienes y favores

[45] Manitua Saber, *20th Century Maranao Authority System: Transition from Traditional to Legal,* Marawi, 1979, pp. 47-48.

entre granjeros, pescadores, artesanos, etc. A menudo parece existir una unidad entre ellos, que puede incluso tomar la forma de hermandad de sangre. En resumen, la relación se basa en la tradición y la costumbre [46].

Organización política

Los «ancianos» de los maranao forman el grupo de élite, mientras que los seguidores son la no-élite. Esta no-élite tiene todas las oportunidades de escalar posiciones sociales. Los «ancianos», que realmente ejercen el poder, trabajan como una unidad. Existe, sin embargo, cierta ambigüedad sobre cuáles son los límites entre lo ejecutivo, lo legislativo y lo judicial, comparado con las jurisdicciones definidas que se encuentran en la ley moderna. Incluso en ausencia de agencias legales, los ancianos, la parte agraviada o una fuerte opinión pública pueden controlar, a través de coacción o por otros medios [47], un determinado comportamiento desviado. En general, los maranao forman una gran sociedad cerrada, unida por parentescos, excepto para algunos no-maranaos que se casan con maranaos a los que se unen a través de medios contractuales o de adopción. Este sistema de parentesco impregna incluso la estructura político-gubernamental de la sociedad.

La sociedad maranao tiene sistemas de organización social tanto tradicionales como legales. Los miembros del estado o principado (el *pangampong)* son todos maranaos. En relaciones externas, los maranao comparten igualdad de derechos de ciudadanía con otros grupos filipinos, muchos de los cuales viven en las mismas comunidades.

La principado, o *pangampong,* en su estructura ideal pre-contacto, ha estado basada en un sistema de gobierno y ley heredado directamente de tiempos pretéritos. Estas leyes consuetudinarias, incluyendo leyes compartidas con otros pueblos musulmanes y la ley pre-islámica, o *taritib,* perviven en la sociedad maranao y orientan el *pangampong.*

Cada *pangampong* está dividido en regiones, distritos o divisiones, las cuales están ulteriormente clasificadas en municipios. Cada muni-

[46] *Ibidem,* p. 134.
[47] *Ibidem,* p. 135.

cipio está organizado en comunidades aldeanas. Las comunidades aldeanas están, a su vez, compuestas de varios grupos de parientes y difieren en el número de miembros. La familia es la base primaria de la comunidad.

Todas estas unidades estructurales están laxamente organizadas. Tienen un sistema informal de autoridad diferente del sistema legalmente organizado en un municipio o ciudad modernos. Esta estructura de autoridad informal era comparativamente más poderosa durante los tiempos pre-modernos de lo que lo es hoy.

En suma, basados en la tradición, los maranao fueron una nación independiente antes de la llegada de los diferentes regímenes colonialistas externos. Además de matrimonios contractuales, los maranao mantienen interés común en:

1) descendencia común de líderes fundadores y ancestros, ya legendarios o históricos;

2) utilidad de recursos comunes pero subdivididos, como el uso de la tierra con fines económicos, así como un símbolo de estatus para la pertenencia a la comunidad;

3) defensa común contra un enemigo extranjero;

4) comunicación a través de un lenguaje común que sirve también como identificación de los miembros de la comunidad;

5) hermandad en el Islam;

6) compromiso común con la historia pasada y presente; y

7) todas las creencias, valores y prácticas conectadas a estos lazos sociales básicos [48].

Estas fueron las piedras angulares de la cultura maranao. Las influencias occidentales no han alterado drásticamente estos lazos sociales. Ellos han retenido entre sí estas tradiciones en la paz o en la guerra.

Educación

Después de 1898, el régimen colonialista norteamericano trasplantó un nuevo sistema educativo para «civilizar» a los maranao. Las ha-

[48] *Ibidem,* p. 45.

bilidades técnicas fueron enfatizadas en la educación elemental. A los maranao les fue ofrecida la oportunidad de usar sus recursos y obtener ingresos de su agricultura e intercambios. Existen asimismo escuelas formales para niños maranao. La escolaridad formal de los maranao tiene contenido religioso (islámico). El gran número de escuelas teológicas, así como la Universidad Estatal de Mindanao, indican la orientación islámica de la educación maranao.

Cambio social

Los Estados Unidos han introducido cambios, en algún grado, dentro de la sociedad maranao. Entre éstos hay cambios en educación, en el uso de los recursos naturales, las formas de vestir y el modo de vida. Los cambios han sido tanto positivos como negativos para los nativos. Los maranaos participan ahora en asuntos nacionales, anteriormente desconocidos para ellos. Por ejemplo, han estado ligados a la educación nacional y al sistema económico. Por otro lado, la modernización los ha conducido a una crisis de identidad que supone una amenaza a su integridad étnica. Apartándose de los valores tradicionales y de la propia tradición, los maranaos están siendo en cierto sentido «destribalizados» y llevados a sentirse perdidos y desprotegidos. Los líderes de la sociedad maranao han sido obligados a acatar sistemas legales modernos y autoridades a través tanto de la persuasión como de la fuerza. Se ha fomentado el establecimiento de vínculos con el «mundo exterior» —un mundo que estas gentes no comprenden por completo y al que no dan necesariamente la bienvenida.

Los maranao son un pueblo distintivamente único. Como muchas otras sociedades, tienen una cultura polifacética. A través de cambios que les son continuamente introducidos e impuestos, pasará mucho tiempo antes de que esta comunidad pueda ser considerada «moderna» de acuerdo a los estándares occidentales.

Resumen

Este capítulo final sobre la transformación de los indígenas filipinos trata de los negritos, los batak y los maranao. Estas tres comuni-

dades han experimentado cambios socioculturales, a menudo drásticos y penosos, como en el caso de los negritos y de los batak.

El término negrito quiere decir «pequeño negro». Estas gentes son de pequeña estatura, de piel oscura y de pelo rizado. Había unos 15.000 negritos en un censo efectuado en 1960, encontrados fundamentalmente en las cordilleras de Zambales, Bataan, Pampanga occidental, Tarlac occidental y Pangasia sudoccidental. También habitan los márgenes orientales norte y sur de la isla de Luzón, Panay, Mindanao nororiental y la isla Negros. Hasta la segunda mitad de este siglo los negritos eran libres de recorrer los bosques filipinos. Sin embargo, su cultura está siendo transformada por gente extranjera que busca la explotación de sus recursos naturales. Por ejemplo, el desarrollo de la agricultura en la tierra natal de los negritos por granjeros de las tierras bajas y la eliminación generalizada de los bosques mediante la tala para la exportación han alterado el hábitat natural de los negritos.

Los batak están sufriendo el mismo destino: cambio dramático que conduce a la desculturización. Los batak y los negritos son gente que habita Palawan, la quinta mayor isla de las Filipinas. A principios de siglo, los batak estaban considerados como una población distinta física y culturalmente, con unos 600 individuos habitantes de las montañas y los valles fluviales del centro de Palawan. El impacto de la gente extranjera sobre los batak se ha dejado sentir en todos los frentes. Por ejemplo, la cultura batak tradicional está desapareciendo frente a la influencia de las tierras bajas. Las nuevas generaciones no quieren aprender los viejos rituales y las creencias religiosas batak tradicionales están casi obsoletas.

El tercer grupo étnico revisado en este capítulo son los maranao, quienes viven alrededor del lago Lanao, y constituyen unos 600.000 a finales del siglo XX. Los Estados Unidos y otros agentes foráneos han introducido la educación, el uso de recursos naturales, modos de vestir y otros aspectos culturales. No se debe descontar la influencia «modernizadora» de la Universidad Estatal de Mindanao en el progreso de los maranaos.

TERCERA PARTE

HISTORIA Y DESTINO COMPARTIDOS: LAS ISLAS MARIANAS Y LAS ISLAS CAROLINAS

Capítulo IX

LAS ISLAS MARIANAS

GUAM [1]

Las islas Marianas se encuentran situadas en el océano Pacífico occidental, a una distancia aproximada de 2.400 kilómetros al este de las

[1] Deseo agradecer a los siguientes autores por su contribución a este capítulo: Charles Beardsley, Paul Carano y Pedro Sánchez. Para otras fuentes, el lector puede consultar: L. Thompson, *Guam and Its People*, Princeton, 1947; «Archaeology and the Marianas Islands», *Bulletin N.° 100, Bernice P. Bishop Museum*, Honolulu, 1932; «Crisis on Guam», *Far Eastern Quarterly*, VI (1946); «The Function of Late in the Marianas», *Journal of the Polynesian Society*, XLIX (1940); «Guam: A Study in Military Government», *Far Eastern Survey* (1944); «The Native Culture of the Marianas Islands», *Bulletin N.° 185, Bernice P. Bishop Museum*, Honolulu, (1945). Entre los primeros trabajos sobre las Marianas se encuentran: F. de la Corte y Ruano Calderón, «A History of the Marianas Islands from the Time of the Arrival of the Spaniards to the 5th of May 1870», con continuación por el padre José Paloma, traducido por G. Hornbostel, manuscrito, Bishop Museum, Honolulu. F. García, *Vida y Martirio del Venerable Padre Diego Luis de Sanvitores de la Compañía de Jesus, Primer Apóstol de las Islas Marianas*, Madrid, 1683; traducido por M. Higgins en el *Guam Recorder*, Sept. 1936 to July 1939. R. L. Stevens, Guam, U.S.A.: Birth of a Territory, Honolulu, 1953. P. Carano y P. C. Sánchez, *A Complete History of Guam*, Rutland and Tokyo, 1964, 1968. C. Beardsley, *Guam Past and Present*, Rutland and Tokyo, 1964, 1969. Otras fuentes a consultar: L. C. Le Goien, *History of the Marianas Islands*, París, 1700; S. E. Morrison, *History of the United States Naval Operations in World War II: New Guinea and the Marianas*, March 1944-August 1944, Boston, 1953; The Organic Act of Guam as Amended (Enacted, Public Law 630, 81st Congress, Chapter 512, and Amended Public Law 248, 82nd Congress, Chapter 655), U.S. Navy PPO, Guam, 1950; S. W. E. Safford, «The Chamorro Language of Guam», *American Anthropologist*, V-VII (1902-4); «Guam and Its People», Washington, 1903; «Natives of the Island of Guam», *American Anthropologist*, IV (1902); The Useful Plants of the Island of Guam, contributions from the *United States National Herbarium*, IX (1905).

islas Filipinas. Están constituidas por formaciones coralinas y volcánicas. En estas islas distinguimos dos áreas diferenciadas: Guam (territorio norteamericano no perteneciente a la unión), que abarca alrededor de 543 kilómetros cuadrados y las Marianas del Norte (territorio perteneciente a la Commonwealth de los Estados Unidos), cadena de islas que se extienden a 720 kilómetros al norte de Guam y cuenta con un área territorial de unos 473 kilómetros cuadrados. Hasta 1986 las Marianas del Norte formaban parte de la administración norteamericana de aquellos territorios bajo Administración Fiduciaria de las Naciones Unidas, constituida una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial. Podemos señalar como sus tres islas más importantes a Saipan, Tinian y Rota; en la cadena de islas existen tres volcanes activos. El clima de Guam, al igual que el de las Marianas del norte es tropical [2].

A pesar de que las Marianas eran conocidas desde que las descubriera Fernando de Magallanes en 1521, no fueron colonizadas hasta 1668, año en que un grupo de jesuitas misioneros cambió la denominación primitiva de «Ladrones» por la de «Marianas», en honor de Mariana, reina de España. Al mismo tiempo, los jesuitas obligaron a los chamorros, nombre de los nativos de las islas, a convertirse al Cristianismo.

Como consecuencia de la guerra hispano-americana, en el año 1898 la isla de Guam fue cedida a los Estados Unidos, adquiriendo Alemania, en 1899, las Marianas del Norte. Una vez terminada la Primera Guerra Mundial, estas islas fueron sometidas al mandato de Japón. Los Estados Unidos las ocuparon a su vez, durante la Segunda Guerra Mundial, utilizándolas como bases de avanzada para organizar un ataque planeado contra el territorio japonés, que finalmente no se llevó a cabo. En 1947, en una Asamblea de las Naciones Unidas se acordó conceder el fideicomiso de las islas a los Estados Unidos. Más tarde, en 1978, se decidió por medio de una votación transformarlas en una Comunidad Autónoma, objetivo alcanzado en 1986 [3], cuando el Trust Territorial fue disuelto.

El eje de la economía de las islas Marianas la constituyen la agricultura y la ganadería, recibiendo, además, el aporte de algunos ingre-

[2] Encyclopedia Britannica, 1989, p. 84.
[3] *Ibidem*, p. 842.

sos provenientes de las instalaciones militares de Estados Unidos. A pesar de que las tradiciones culturales españolas están fuertemente arraigadas, la población de las islas está compuesta por una amalgama de los chamorros prehispánicos mezclados con españoles, mejicanos, filipinos, alemanes y japoneses. Guam tiene una población de 121.000 habitantes y las Marianas del Norte cuentan con 20.350 habitantes [4].

Guam —asentamiento de los chamorros, un grupo racial mixto con antecedentes básicamente indonesios— resulta en general más familiar por su nombre y situación que por sus orígenes ancestrales. Los estadounidenses identifican a esta isla como el emplazamiento del alto mando naval y las bases de la fuerza aérea durante la Segunda Guerra Mundial. Por lo general, se ignora el rico patrimonio cultural e histórico de Guam. Uno de los aspectos más interesantes de esta herencia histórica gira en torno a los años en que se aplicaron las normas y reglas hispánicas. Los españoles rigieron y controlaron Guam durante un período que abarca desde 1565 hasta 1898. Ciertamente, la historia de la presencia española en Guam es la historia de la época de mayor influencia y trascendencia en la formación del país.

Historia

El antecedente histórico de Guam lo constituye una comunidad nativa —la de los chamorros—, junto con la irrupción de distintas superpotencias mundiales, tales como España, Japón, Alemania o Estados Unidos. Los españoles fueron los primeros en ocupar Guam. El 6 de marzo de 1521, Fernando de Magallanes (que también descubrió las islas Filipinas) junto a un contingente de navegantes españoles, avistó Guam por primera vez. Mientras cubría la ruta marítima comprendida entre el extremo meridional de Sudamérica y la Bahía de Umatac, Magallanes desembarcó en esta isla y allí fue recibido por los aborígenes que la habitaban: los chamorros. En este encuentro inicial, tuvo lugar un grave suceso: ante lo que los españoles interpretaron como un intento de asalto y robo de los chamorros hacia ellos, hubo una reacción desproporcionada y brutal de Magallanes y su tripulación que exigía

[4] *Loc. cit.*, p. 842.

venganza; se procedió a tender emboscadas, quemar y sacrificar cruelmente a los nativos de las costas de Umatac. Este acontecimiento marcó el contacto inicial de los habitantes de Guam con el «hombre blanco» [5].

En el período posterior al descubrimiento histórico de Magallanes, otros exploradores llegaron a la isla. Camino a las Filipinas, unos barcos españoles al mando del general García Jofre de Loaisa desembarcaron en las Ladrones [6] el 4 de septiembre de 1526. Más tarde, el 22 de enero de 1565, llegó el general Miguel López de Legazpi. Durante su breve permanencia, dos frailes que integraban su tripulación —Gaspar y Grijalva— llevaron a cabo una investigación y reconocimiento de las características de los aborígenes y sus raíces culturales. Por aquellas fechas, otras naciones europeas comprobaron también la existencia de Guam. En el mes de enero de 1588, el corsario británico Tomás Cavendish avistó Guam pero no desembarcó en sus costas [7]. Asimismo, existe constancia de que un marino holandés, Oliver van Noort, navegando desde Sudamérica hacia Manila, fondeó en Guam en el año 1600.

En el año 1565 España tomó formalmente posesión de Guam; durante el siglo siguiente, los galeones españoles que se dirigían desde México a las Filipinas, solían detenerse regularmente en la isla de Guam. Más tarde, a principios del siglo XVII, llegaron los misioneros españoles encargados de convertir al Cristianismo a los indígenas chamorros. El advenimiento de los europeos trajo consigo guerras y enfermedades —especialmente la viruela y la gripe— las cuales contagiaron masivamente a la población y produjeron grandes bajas entre los aborígenes. España consideraba a Guam como una parte de las Filipinas y en el año 1898, con la firma del Tratado de París, cedió sus derechos sobre la isla a los Estados Unidos.

Desde el momento en que Guam fue reconocida como una posesión española, ésta se transformó en parte del sistema colonial, estando sujeta al código de leyes utilizadas y aplicadas por el gobierno de Indias. Estas leyes contribuyeron a la organización e implantación de

[5] Charles Beardsley, *Guam Past and Present*, Tokyo y Rutland, 1964, p. 105.
[6] *Ibidem*, p. 111.
[7] *Ibidem*, pp. 112-116.

una gran maquinaria administrativa que controlaba los asuntos de las colonias, tanto en el Nuevo Mundo como en las Indias Orientales. A partir del momento en que Legazpi reclamó Guam para España, hasta la fecha de su transferencia a los Estados Unidos de América (1565-1898) —un período de 333 años— el destino de Guam estuvo directa o indirectamente determinado por las Leyes de Indias. Por esta causa, es esencial la comprensión de importantes aspectos y características del sistema colonial español [8].

Las Leyes de Indias establecen que todos aquellos nuevos territorios que sean descubiertos pertenecen a la Corona de España y asimismo, sus residentes se transforman automáticamente en súbditos del rey. Todas las actividades y acciones desplegadas en estos nuevos territorios son realizadas en nombre del soberano y de conformidad con la voluntad real. En esa época, Madrid era el centro de la autoridad soberana y estando ésta a tan enorme distancia de las nuevas posesiones, cada sitio designaba un virrey que gobernaba en lugar del rey, pero siempre en nombre del monarca.

En principio, el virrey detentaba una completa autoridad. Los honores y obediencia que se le rendían eran similares al tratamiento dirigido al rey. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, sus atribuciones se fueron restringiendo, sobre todo en aquellos territorios alejados de la sede de su gobierno, donde se establecía una división en diferentes distritos, cada uno de ellos bajo control de sus respectivos capitanes generales. Guam estaba regida por el virrey de Méjico quien, por Real Decreto de 1681, determinó la condición política y legal de los chamorros, concediéndoles la igualdad con los demás súbditos españoles. El Consejo de Indias (CI) hacía las veces de Alto Tribunal para juzgar las apelaciones, además de participar en los juicios y aplicar sentencia en otras materias: financiera, militar, eclesiástica y comercial. El rey de España exigía que el CI estuviera constituido y desarrollara sus actividades siempre cerca de la Corte [9].

Un misionero jesuita de las Marianas, el padre Diego Luis de Sanvitores, visitó Guam en 1622. Posteriormente, decidió dedicar su vida

[8] Paúl Carano y Pedro C. Sánchez, *A Complete History of Guam*, Tokyo y Rutland, 1964-68, p. 53.

[9] *Ibidem*, p. 54.

a impulsar el desarrollo de la isla, así como a ayudar a conseguir el bienestar espiritual de su gente. Para tal fin estableció, con la ayuda de otros jesuitas, la Iglesia agana en el año 1669. Lamentablemente, no pudo continuar su obra ya que fue asesinado en 1672, hecho que constituyó un catalizador para las luchas entre los chamorros y los españoles a lo largo de los siguientes veinticinco años. Los nativos sufrieron a continuación la explotación de otros extranjeros. El 15 de marzo de 1685, contando con el consentimiento y aprobación de los gobernantes españoles, los piratas ingleses Eaton y Cowley «diezmaron a los chamorros respondiendo a sus bajos instintos», llevando a cabo esta matanza sólo por deporte y abandonando luego la isla [10].

Resulta interesante destacar el significativo papel que jugaron los sucesivos gobernadores de Guam en la historia de la isla. El 8 de septiembre de 1681, don Antonio de Saravia convocó una Asamblea General con la participación de todos los isleños, a fin de comprometer su lealtad y vasallaje al rey de España. Bajo el régimen de Saravia los chamorros «debían comenzar a tomar ejemplo de los modales de los españoles y a adoptar sus costumbres... Hubo un extraordinario cambio en todas las actividades de la isla. La gente se tornó dócil y recibió las nuevas instrucciones con una buena voluntad anteriormente desconocida». A la muerte de Saravia, hubo una sucesión de diferentes gobernadores, entre los que señalaremos a D'Esplana, Quiroga y Tobías. En cada ocasión «el gobernador explotaba codiciosamente al pueblo, monopolizando todas las actividades comerciales, lo cual ocasionó el hecho de que los nativos, para poder salvaguardar su propia existencia, retornaran a su sencilla vida anterior». Durante este período, el pueblo chamorro fue víctima de numerosas injusticias [11].

A los efectos de contener el abuso de poder detentado por los gobernadores, virreyes y demás autoridades coloniales, se puso en marcha un sistema denominado *residencia*. A continuación, se instituyó un régimen de *encomienda* por medio del cual el rey adjudicaba tierras a gente de determinada jerarquía, tales como caudillos militares, descubridores y otros notables; ellos a su vez proporcionaban una importante fuente de ingresos. El propósito de establecer estas *encomiendas* era

[10] *Ibidem*, p. 136.
[11] *Ibidem*, pp. 176-177.

el de proveer a los nacionales de una adecuada seguridad y poder proporcionarles una educación cristiana. Aunque estas medidas intentaban frenar los abusos de poder, el sistema administrativo de la *encomienda* hubo de ser finalmente abolido. Las Leyes de Indias defendían la justicia de acuerdo con la ley y según la interpretación humana, incluso cuando las *encomiendas* hubieron finalizado. La Iglesia Católica Romana se mostró especialmente activa en lo concerniente al fortalecimiento de los lazos con los nuevos territorios. Además, la Iglesia realizó serios esfuerzos para afianzar los vínculos con el Estado y para dirigir las cuestiones relacionadas con sus fieles.

Más tarde, el sistema de la *encomienda* fue sustituido por la división del país en provincias o *partidos*, gobernados por *alcaldes-mayores*. Ellos tenían un poder casi absoluto, por encima de todos los miembros e instrumentos del gobierno; desempeñaban y aplicaban la autoridad judicial, militar y policial. Eran también los encargados de mantener la paz y el orden. El *sargento-mayor*, que le seguía en categoría, se ocupaba fundamentalmente de los asuntos militares.

Asimismo, se organizaron distritos especiales que respondían a las órdenes de estos modelos de gobierno provinciales. Los distritos especiales incluían a las familias de más alto rango. Éstos formaban *barrios* y tenían una estructura política diferente de la de otras provincias. Cada *barrio* tenía un santo patrón, ritos religiosos especiales, ceremonias y celebraciones asociadas a este santo. En estos distritos las casas se construían alrededor de una iglesia o capilla.

Después de la conquista española sobre el territorio de los chamorros, los *barrios* consiguieron un mayor poder socio-político y un nivel económico más elevado. Las autoridades españolas dividieron Guam en municipalidades o municipios, compuestos por varias villas regidas por «pequeños gobernadores» o *gobernadorcillos*. Éstos tenían absoluta autoridad sobre la comunidad de la villa. Durante los dos años de duración de su mandato, se encargaban de recaudar rigurosamente los impuestos y de llevar a cabo diversas obras públicas. Un comisionado policial y dos jueces resolvían todos los asuntos legales de la villa. Había además dos oficiales de policía en cada municipio. Se suponía que los oficiales, los gobernadores y las familias de alto rango habrían de trabajar en aras del bienestar común de las villas.

Durante los veintisiete años que abarcan el período de 1668 a 1695, Guam experimentó cambios fundamentales. Los españoles orga-

nizaron el primer asentamiento permanente de población blanca, que sobrevivió con un régimen similar hasta 1898. El Cristianismo fue reemplazando a la antigua y mítica religión de los chamorros. Las luchas de éstos contra los españoles los redujeron y debilitaron hasta el punto de verse incapacitados para ejercer una protección efectiva de sus tradiciones y sus antiguas costumbres. El drástico impacto de la hispanización aniquiló casi por completo a los chamorros. Este hecho marcó el comienzo de la aparición de los guamanios, pobladores del moderno Guam.

A comienzos del siglo XVIII, desembarcaron en Guam los piratas Woodes Rogers y John Clipperton. Por medio de amenazas, Rogers quiso permanecer en la isla por espacio de una semana. Además, intentó apropiarse de comida y suministros, arrebatándoselos al gobernador Pimentel. En cambio, en la otra orilla, Clipperton tuvo un recibimiento totalmente distinto. Cuando amagó destruir algunas casas y hundir un barco español, el gobernador Sánchez ordenó que los cañones del puerto de Apra dispararan sobre él. La sorpresiva resistencia que ofrecieron los españoles forzó la huida de este corsario, en completa derrota. Durante el resto de este siglo, Guam se vio libre de la visita de piratas ingleses.

En el año 1721 arribó a Guam un grupo de isleños de las Carolinas, quienes fueron amistosamente recibidos. A raíz del interés causado por esta visita, el gobernador Sánchez trató de establecer una misión en las islas Carolinas, intento que no tuvo el éxito esperado, dando lugar a la masacre del padre Cantava y sus catorce compañeros.

Los jesuitas fueron expulsados de Guam en 1769. Su partida provocó el hundimiento de la economía de la isla, sumándose a los motivos que originaron el declive general, acaecido con posterioridad a las guerras entre españoles y chamorros. A la llegada del gobernador Tobías, en 1771, la situación había mejorado de un modo ostensible, pero sólo temporalmente. Cuando Tobías fue reemplazado, en la isla se restableció rápidamente el modelo de régimen anterior. Con la excepción de las visitas de Crozet y Malaspina y el restablecimiento del comercio con las islas Carolinas, el final del siglo XVIII se desarrolló con tranquilidad y sin acontecimientos especiales [12].

[12] *Ibidem*, pp. 118-119.

Durante el siglo XIX, tuvieron lugar los últimos años de dominación española en Guam, señalando el final del régimen colonial iniciado en 1565. En esa época, barcos de todo el mundo comenzaron a visitar esta isla. El advenimiento de buques norteamericanos caracterizó el principio y el final de este siglo. La llegada del navío *Lydia*, de Estados Unidos, significó un buen augurio para el futuro. Este barco, que figura en los registros como el primero proveniente de Norteamérica, transportó a un nuevo gobernador español. Después de casi cien años, otro buque arribó al puerto de Apra, conquistando Guam para los Estados Unidos y llevándose consigo al último gobernador español.

En los once años transcurridos entre 1817 y 1828, fueron enviadas a Guam tres expediciones científicas, encargadas de estudiar y examinar cuidadosamente su flora y su fauna. Distinguidos científicos, tales como Katzebue, de Rusia, y Freycinet y d'Urville, de Francia, dirigieron estas investigaciones. La publicación de las notas recopiladas por estos científicos dieron al mundo una visión bastante aproximada de la vida en Guam durante los comienzos del siglo XIX.

A lo largo de este siglo, la administración de Guam experimentó sucesivos cambios de dirección. Al principio, el poder se trasladó del virrey de México al gobernador-general de Filipinas. Junto al cambio en la jurisdicción administrativa, se implantó en la isla la primera legislación orgánica. Los gobernadores españoles continuaron con sus intentos de transformar a Guam en una isla más productiva, pero no tuvieron mucho éxito en su empeño. Durante este siglo, tres gobernadores españoles se destacaron por sus esfuerzos encaminados a conseguir el desarrollo de esta isla. Ellos fueron Blanco, Villalobos y de la Corte [13].

En el año de 1848, don Pablo Pérez fue nombrado gobernador de Guam [14], quien solicitó para Guam el apoyo de los filipinos. En enero de 1866, don Francisco Moscoso y Lardd fue elegido gobernador [15]. Con el fin de promover la economía de Guam, don Francisco Moscoso importó mano de obra japonesa, proyecto que, desafortunadamente, no pudo prosperar.

[13] *Ibidem*, p. 165.
[14] *Ibidem*, p. 179.
[15] *Ibidem*, p. 186.

Sin embargo, el gran cambio para Guam fue originado por la ocupación estadounidense en 1898, dando fin así al dominio español iniciado en 1668, cuando el padre Diego Luis de Sanvitores comenzó el proceso de cristianización de estas islas.

Durante más de tres siglos de colonialismo español, tuvieron lugar sucesivos éxitos y fracasos. El colonialismo permitió la apertura de Guam hacia el oeste y viceversa. España implantó el Cristianismo y la civilización occidental en Guam. La economía, la política, la educación y otros aspectos de la cultura de Guam se vieron profundamente afectados por este proceso de colonización [16].

Una guerra tuvo lugar en la primera mitad del siglo xx. En 1898, el capitán Henry Glass, al frente de la Armada de los Estados Unidos, se apoderó de la isla. Tras su abandono por parte de las tropas estadounidenses, Guam permaneció sin un gobierno oficial desde junio de 1898 hasta agosto de 1899. El 10 de diciembre de 1898, se firmó el Tratado de París, mediante el cual fueron cedidas las Filipinas y Guam a los Estados Unidos. De esta manera, con el establecimiento de una base militar por parte del Departamento Naval de los Estados Unidos, la protección y administración de Guam fueron ejercidas por este país. El capitán Richard P. Leary estuvo al frente de la sanidad pública, los impuestos territoriales, los problemas de escasez de alimentos, etc. El siguiente administrador de la isla fue el gobernador Seaton Schoeder [17].

El 10 de diciembre de 1941, los japoneses desembarcaron en la costa occidental de Guam, comenzando así la ocupación de la isla [18]. Los invasores japoneses expulsaron a los americanos del territorio y, posteriormente, el 10 de agosto de 1944, los Estados Unidos recuperaron la isla de manera oficial, iniciándose así una era de restauración. En el Acta Orgánica de 1950, Guam adquirió un nuevo status [19]. Este acta del Congreso convirtió a la isla, a todos los efectos, en un territorio de los Estados Unidos. Los chamorros se transformaron, de esta manera, en ciudadanos estadounidenses. Actualmente, Guam conserva esta situación, caracterizándose por el mantenimiento de una economía estable. Guam cuenta con un gobierno propio para resolver los

[16] *Ibidem*, p. 165.
[17] Beardsley, *op. cit.*, p. 194.
[18] *Ibidem*, p. 207.
[19] *Ibidem*, p. 238.

asuntos internos; sin embargo aún requiere la supervisión por parte del Congreso de los Estados Unidos.

Geografía

Tras este breve repaso histórico, pasaremos a una somera descripción de los aspectos geográficos y demográficos de Guam, la más extensa de las islas Marianas en el Océano Pacífico occidental. Esta tierra de arrecifes tiene una extensión de 38,670 kilómetros de largo, alcanzando entre 7 y 15 kilómetros de ancho. El extremo septentrional está formado por colinas, sabanas y bosques, mientras que las zonas central y meridional constituyen una colina rodeada por costas, conocida como *Tiyan* (o vientre). El extremo sur es una región selvática con numerosos arroyos y tiene una vegetación formada por helechos y arbustos [20].

La vista aérea de la isla nos recuerda la huella de un gigante. El punto más elevado es el monte Lamlam, de unos 400 metros sobre el nivel del mar. El extremo sur de la costa occidental está formado, principalmente, por una serie de playas de suave declive y gran atractivo, pero de difícil acceso. La costa sudeste de la isla está constituida por cinco bahías: Talofofo, Ylig, Pago, Pauliluc y Agfaya, pobladas por numerosos bancos de coral. La capital de Guam es Agana, situada en la costa occidental de la isla [21].

Demografía

La población de Guam, como lo hemos mencionado anteriormente, pertenece al grupo étnico de los chamorros y está emparentada con los habitantes de Polinesia, las Filipinas y Malasia. En la antigüedad, los chamorros constituían «clanes matrilineales que vivían en pequeñas aldeas y caseríos, organizados en distritos gobernados por jefes locales» [22].

[20] *Ibidem*, p. 19.
[21] *Ibidem*, pp. 19-20.
[22] *Ibidem*, pp. 63-64.

Economía

Los aspectos laborales y económicos de Guam constituyeron la preocupación más importante de los Estados Unidos durante la ocupación de este país durante el comienzo del siglo XX. En la antigüedad, las necesidades de trabajo de los chamorros, «gracias a las características propicias del clima, eran mínimas» [23]. Por esta razón, el trabajo realizado por los nativos era de carácter esporádico y no les exigía mayor esfuerzo. Guam contaba con abundantes recursos naturales que servían como permanente fuente de alimentación.

Bajo el dominio colonial norteamericano, las condiciones agrícolas de Guam eran precarias y las habilidades de algunos nativos (provenientes en su mayoría de los alrededores de Agana) no eran, en la práctica, de gran utilidad para los colonizadores. La agricultura se veía afectada con frecuencia por tifones, olas de calor, epidemias y devastadores terremotos. La historia de Guam se ha caracterizado por su inestabilidad de carácter económico y comercial.

Guam se transformó en una atracción turística, así como en una escala de viaje en el trayecto de Acapulco hacia Manila. San Luis de Apra Harbor se convirtió en un puerto de tránsito, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. «San Luis de Apra se ha convertido en un floreciente puerto interior utilizado como fondeadero, con instalaciones que rivalizan en tamaño y complejidad con las de Pearl Harbor, situando a Guam junto con Samoa entre los más importantes puertos del Pacífico» [24]. La temporada turística ha sido hasta ahora una rentable fuente de ingresos para los isleños. El clima de Guam resulta muy saludable durante la mayor parte del año, característica esencial de todo refugio tropical.

Religión

Los chamorros no contaban con una religión institucionalizada; sin embargo, tenían un desarrollado sentido del bien y del mal. Los

[23] *Ibidem*, p. 80.
[24] *Ibidem*, p. 21.

aborígenes mantenían creencias animistas y reverenciaban la memoria de sus amigos y familiares muertos. «Su religión era de carácter idólatra y, asimismo, adoraban los huesos de sus ancestros, los cuales eran cuidadosamente conservados en el interior de sus casas y untados con aceite de coco» [25]. En efecto, durante las batallas sostenidas contra los españoles, «se afirma que éstos portaban las calaveras de sus antepasados en calidad de amuletos con el fin de contrarrestar el poder de los crucifijos que pendían sobre los pechos de sus adversarios cristianos» [26].

Los chamorros creían en la inmortalidad del *aniti* o alma [27]. Cada uno debía destinar su atención a la memoria de sus ancestros. Se organizaban ceremonias de culto para adorar a los antepasados. A finales del siglo XVI, Sanvitores intentó introducir el Cristianismo en Guam. Esta fue la primera ocasión en la que los europeos demostraron cierto interés espiritual por el bienestar de los habitantes de Guam. Anteriormente, los *makahnas* (hechiceros) habían sido «considerados seres capaces de producir lluvias o tormentas, abundantes o escasas cosechas, así como provocar estados de salud o enfermedades crónicas o graves, e incluso, la muerte» [28]. Los jesuitas establecieron en este lugar una pequeña misión en honor a San José, construyendo diversas iglesias en todas las ciudades importantes.

Organización social

La institución del matrimonio y la familia tenía una especial relevancia en Guam. «Para los chamorros, el sentido del honor y la fidelidad en el seno familiar tienen una marcada presencia, constituyendo un elemento fundamental para los isleños» [29]. Se practicaba la monogamia; sin embargo, un hombre podía tener más de una esposa, aunque esto no era habitual. El pretendiente ofrecía sus servicios, así como ciertos bienes, a los padres de la novia. Incluso en la actualidad, el novio está obligado a pagar tributo por su futura esposa. Con el naci-

[25] *Ibidem*, p. 111.
[26] *Ibidem*, pp. 85-86.
[27] *Ibidem*, p. 90.
[28] *Ibidem*, p. 95.
[29] *Ibidem*, p. 65.

miento del primer hijo, la madre pasaba a ser la figura central de la familia. En la cultura de los chamorros, la mujer tenía desde el principio más poder que el hombre. Los hijos pertenecían a la madre y dentro de esta sociedad matriarcal, la descendencia era reconocida a través de la línea materna. Los niños contaban con una gran libertad, pero podían ser severamente reprendidos y castigados si cometían actos indebidos.

El adulterio constituía una desgracia en todas las sociedades; sin embargo, en Guam, destacaba el predominio de la mujer. Al marido le estaba permitido matar al adúltero sorprendido junto a su esposa, pero ésta no recibía castigo alguno. De este modo, en esta organización social ha prevalecido el matriarcado.

Sistema político

El sistema político, del mismo modo que la religión, no era de carácter institucional. Dentro de la sociedad de los chamorros no existía la necesidad de un rey. La nobleza de Agana y las aldeas vecinas gobernaban en sus comunidades mediante la creación de un consejo. No existía una organización formal, en parte debido a la imposibilidad de reunir a las pequeñas regiones del imperio. Sin embargo, la unidad siempre se lograba en tiempos de guerra, situación en la cual los nativos utilizaban sus armas rudimentarias con gran destreza. Este hecho dio a las superpotencias la idea de la posibilidad de establecer un gobierno central. Como hemos citado anteriormente, los españoles asignaron distintos gobernadores para la administración de Guam. Más tarde, la Armada de los Estados Unidos se convirtió en el poder gobernante, eligiendo a sus propios representantes. Tras la firma del Acta Orgánica de 1950, Guam ha estado sometida a la supervisión de los Estados Unidos.

Educación

El proceso educativo de Guam ha observado una serie de drásticos cambios. La sociedad de los chamorros no contaba con una educación formal. Las leyendas constituían el material de enseñanza y es-

taban inmersas dentro de la vida social de los aborígenes, siendo utilizadas para explicar el origen, la geografía y la génesis de su raza. A fines del siglo XVII, la misión jesuita de Agana fundó una escuela, iniciando así un programa educativo institucionalizado. Tras la muerte de Sanvitores, fueron edificadas dos escuelas de educación elemental (a las que asistían hombres y mujeres por separado), denominadas Colegio de San Juan de Letrán. Se impartían clases de religión y los fundamentos básicos de la enseñanza.

Bajo la administración de los Estados Unidos, el proceso educativo experimentó grandes avances. En 1952 se inauguró la Universidad Territorial de Guam. A partir de entonces, los títulos universitarios podían ser revalidados en ciertas instituciones de estudios superiores de los Estados Unidos, siempre y cuando los estudiantes cumplieran los requisitos exigidos. A principios de los años sesenta, la educación en Micronesia era, por primera vez, de carácter obligatorio para todos los niños en edad escolar. Todos los años, el Ministerio de Educación de Guam «se enfrenta a una creciente necesidad de ampliar el personal docente y administrativo en todos los niveles de enseñanza». Los estudiantes sobresalientes tienen la oportunidad de perfeccionar sus estudios superiores en los Estados Unidos [30].

Estética

Los habitantes de Guam «deseaban preservar su arraigado sentido del esparcimiento, procurando extraer el máximo placer estético de su vida cotidiana». Esto demuestra el gran valor que encierra para estos nativos el concepto de la estética. Cultivan el gusto por las danzas festivas, el canto y la narración de historias y leyendas, las cuales fueron creadas con el propósito de explicar el origen de los lugares más llamativos y singulares de su isla. Las mujeres realizaban ritos en los que, mediante melódicos coros y ceremonias, representaban estas leyendas y otros relatos. La literatura se manifestaba, por lo general, a través del canto. Los chamorros, amantes de la diversión, practicaban juegos en torno a sus tareas diarias. Por otra parte, realizaban excursiones familia-

[30] *Ibidem*, pp. 240-244.

res en sus raudos praos —«las mejores canoas con batangas de los aborígenes de la región». Los hombres competían en torneos que abarcaban desde la lucha libre hasta el lanzamiento de jabalina. Otro pasatiempo favorito de los nativos consistía en mascar areca [31].

Las artes de Guam reflejaban los aspectos más nobles de su cultura. Sus fantásticas canoas con batangas —los veloces praos— eran mundialmente conocidas. Las artes desarrolladas por los nativos consistían en la talla, la cerámica y el macramé. Asimismo, éstos trenzaban hábilmente esteras al estilo popular de Polinesia. Su cerámica es prácticamente desconocida. Este sentido del arte se aplicaba exclusivamente para el uso diario y no con fines decorativos, otorgando a los carpinteros y artesanos un rango social más elevado.

Clases sociales

En la sociedad de los chamorros existían tres clases sociales: los nobles, los plebeyos y los esclavos. Los artesanos constituían la clase privilegiada. Los esclavos realizaban los trabajos domésticos en calidad de servidores, sin vivir por ello bajo un estado de opresión. Estas tres clases sociales convivían de la misma manera que en un sistema de castas. Para los plebeyos «el hecho de acceder a la posición privilegiada de la nobleza constituía un tabú» [32]. Agana era el lugar de residencia preferido por la nobleza, en torno a la cual giraba la cultura de los chamorros. Los líderes chamorros representaban la autoridad en Guam, siendo enormemente respetados. Sus palabras eran consideradas leyes.

Cambios sociales

En Guam tuvieron lugar diversos cambios sociales. La antigua sociedad de los chamorros se vio influida por la aparición de exploradores y colonizadores. Este hecho resulta evidente si se estudian los acontecimientos históricos de Guam. La religión experimentó ciertos

[31] *Ibidem*, pp. 87-88.
[32] *Ibidem*, p. 64.

cambios, se produjeron avances en el sistema educativo y el lenguaje sufrió algunas modificaciones. El sistema político contribuyó a la unificación del país, la economía se tornó más estable y la unidad familiar siguió constituyendo el pilar básico de la sociedad.

Idioma

Las sucesivas conquistas interinsulares, así como el abandono de los lugares de origen por parte de los isleños, se vieron reflejadas en las características que fue adquiriendo el idioma de los habitantes de Guam. El lenguaje hablado tenía similitudes con el utilizado en Polinesia, las Filipinas y la Malasia. Con el transcurso del tiempo, surgió un grupo políglota de chamorros, conocido como los «guamanios». Esta comunidad multilingüe habla una mezcla de filipino, español e, incluso, chino. Actualmente, la población de Guam habla también inglés y japonés, dando lugar a otras innovaciones idiomáticas.

Resumen

Las islas Marianas están situadas en el Océano Pacífico occidental a una distancia aproximada de 2.400 kilómetros al este de las Filipinas. Su orografía se caracteriza por la existencia de formaciones volcánicas y bancos de coral. Estas islas se encuentran divididas en dos áreas políticas: Guam (territorio norteamericano no incorporado a la Unión) y las Marianas del Norte (territorio perteneciente a la Comunidad de los Estados Unidos). A pesar de que las Marianas ya eran conocidas desde que fueron descubiertas por Fernando de Magallanes en 1521, su colonización no tuvo lugar sino hasta 1668 por un grupo de misioneros jesuitas, quienes cambiaron su antigua designación de *Ladrones* por la de *Marianas* (en honor a Mariana, reina de España).

La agricultura y el ganado destinados a la supervivencia consistían el elemento principal de la economía de las Marianas. Las tradiciones culturales españolas se arraigaron fuertemente en la población de Guam, que es el resultado de la fusión de los chamorros pre-hispánicos mezclados con españoles, mexicanos, filipinos, alemanes y japoneses.

Este capítulo se centra principalmente en la descripción de Guam, hogar de los indígenas chamorros.

Los españoles fueron los primeros en ocupar Guam en 1521. Otros exploradores desembarcaron en Guam tras el descubrimiento realizado por Magallanes. En 1565, España tomó formalmente posesión de Guam; durante el siglo siguiente, los galeones españoles se detenían en Guam en su trayecto desde México hasta las Filipinas. A raíz de la firma del Tratado de París en 1898, España cedió Guam a los Estados Unidos. Al constituir una base militar, la protección y administración de Guam estuvo a cargo de la Armada de los Estados Unidos. El 10 de diciembre de 1941, los japoneses ocuparon la isla hasta que ésta fue recuperada por los Estados Unidos en 1944.

En Guam tuvieron lugar numerosos cambios sociales. La antigua sociedad de los chamorros se vio invadida por la influencia de distintos exploradores y colonizadores. La religión experimentó ciertos cambios, se produjeron avances en el sistema educativo y el lenguaje sufrió algunas modificaciones. El sistema político contribuyó a la unificación del país, la economía se tornó más estable y la unidad familiar siguió constituyendo el pilar básico de la sociedad.

Capítulo X

LAS ISLAS CAROLINAS [1]. LAS CAROLINAS ORIENTALES

Introducción

Las islas Carolinas están situadas en el océano Pacífico occidental, precisamente al norte del ecuador. Se encuentran bajo la administración fiduciaria de los Estados Unidos y forman parte del Trust Territorial de las Naciones Unidas de las islas del Pacífico. Están constituidas por los distritos administrativos de Palau, Yap, Truk y Ponape.

Se trata de una cantidad superior a las 930 islas, distribuidas en un área oceánica de aproximadamente 1,3 millones de millas cuadradas (3,4 millones de kilómetros cuadrados), con una superficie terrestre de tan sólo alrededor de 450 millas cuadradas (1.165 kilómetros cuadrados).

Las dos islas mayores incluyen la ciudad de Babelthuap en Ponape y Palau, en las Carolinas Orientales. Hacia el norte se comunican a través de las islas Marianas con Japón y allí encontramos los distritos de Ulithi, Yap y Palau. Las Carolinas Orientales están compuestas por gran cantidad de atolones coralinos e islas volcánicas que «asoman desde las profundidades marinas». El clima característico de estas islas es tropical y con copiosas lluvias anuales (un promedio de más de cien pulgadas). En el extremo noroeste suelen desencadenarse con frecuencia devastadores tifones.

De acuerdo con el censo poblacional de 1980, había en las Carolinas 79.785 habitantes.

[1] La información básica de esta sección ha sido recogida de la *Encyclopedia Britannica*, 1989.

Los habitantes son fundamentalmente micronesios, exceptuando las poblaciones polinesias de los atolones de Nukuroro y Kapingamarangi, situadas al sudeste. Existe una gran variedad de costumbres entre las diferentes regiones de las islas. Sin embargo, hay tradiciones comunes entre ellas, tales como sus cultos ancestrales, su férrea política de relaciones familiares y el liderazgo indiscutible ejercido por sus jefes.

La población de Palau habla básicamente el malayo, mientras que otros isleños utilizan dialectos micronesios. En cambio, en las islas de Nukuroro y Kapingamarangi se habla el polinesio. No obstante, en las escuelas públicas la instrucción se lleva a cabo en inglés, procedimiento cada vez más generalizado por ser este idioma el principal vehículo de comunicación entre los distintos grupos. La escuela pública es de carácter gratuito y obligatorio para los niños desde los siete a los trece años de edad, o bien, hasta que finalizan el período de educación elemental obligatoria.

Los principales medios de sustento de estas islas son la agricultura y la pesca. La dieta habitual, basada en cocos, pandanus y frutos del árbol del pan, se complementa con pescado procedente de los atolones coralinos. Los cultivos destinados a la subsistencia incluyen el taro, la batata, el ñame, la fécula de arrurruz, la mandioca, el plátano y los cítricos. La copra, su principal cultivo, también se utiliza para la exportación. Durante la Segunda Guerra Mundial, la gente se vio obligada a cultivar y comerciar con cacao y pimienta negra. Desde los distritos de Yap y Palau se exportaban trochus shell. La cabaña pecuaria de estas islas está constituida fundamentalmente por cerdos y aves de corral. La producción manufacturera se circunscribe a distintas artesanías y a la construcción de embarcaciones.

Las islas Carolinas carecen de suficientes recursos minerales. Los yacimientos de fosfato, bauxita y manganeso se encuentran agotados en su mayor parte. Solamente en Babelthuap y Ponape encontramos pequeñas reservas de bauxita.

El turismo ha ido incrementándose a medida que se aumentó la construcción de una buena infraestructura hotelera y de aeropuertos, al mismo tiempo que se mejoró la organización de una red de transporte local. La mayoría de las islas Carolinas, así como las Marianas y las Marshall, se comunican entre sí a través de un intenso y cotidiano intercambio comercial marítimo.

De acuerdo con lo señalado por Barrows, las islas Carolinas «fueron vistas varias veces por las distintas expediciones que cruzaban el Pacífico a finales del siglo XVI, pero después del tratado entre México y las Filipinas, resultaron claramente perjudicadas, ya que se determinó un itinerario para ir hacia el oeste, desde Acapulco hasta Guam, en el cual había una ligera desviación, por lo que durante el siglo XVII estas islas quedaron olvidadas y ocultas al conocimiento de los marinos» [2].

A pesar de ello, en 1696, «una partida de nativos, veinte hombres y diez mujeres en una embarcación, fueron arrastrados por una tormenta lejos de su hogar en las Carolinas, hacia la costa oriental de Samar. Este episodio fue similar a otro anterior, en que un grupo de náufragos procedentes de Palau y las islas Carolinas habían logrado alcanzar las costas de Mindanao y otras regiones de las Filipinas, hecho reconocido por los sacerdotes jesuitas de Samar, quienes los bautizaron y, a su vez, aprendieron de ellos detalles acerca del archipiélago del que procedían, inspirando en estos sacerdotes la vocación misionera de visitar y cristianizar a estos isleños del Pacífico». Esta idea fue «ardorosamente defendida por los jesuitas hasta alrededor de 1730, año en que una licencia real permitió la realización de esta empresa» [3].

En 1731, un grupo de jesuitas «navegó hacia las islas Ladrones y posteriormente se dirigió hacia el sur, hasta descubrir las Carolinas. Desembarcaron en una pequeña isla, no lejos de Yap y allí lograron bautizar a numerosos nativos y establecer una misión cristiana» [4].

En aquella ocasión, catorce personas dirigidas por un sacerdote llamado padre Cantava permanecieron en la isla, mientras que el resto de la expedición regresó al punto de partida para conseguir refuerzos y suministros. La ayuda se demoró por espacio de más de un año. Cuando los barcos españoles regresaron con las provisiones en el año de 1733, se encontraron con la misión totalmente destruida. El padre Cantava y los demás misioneros habían sido asesinados. Estas islas han sido frecuentemente denominadas las «Nuevas Filipinas».

[2] D. P. Barrows, *A History of the Philippines*, Indianapolis, 1905, p. 224.
[3] *Ibidem*, p. 224.
[4] *Ibidem*, pp. 224-225.

Islas Carolinas Orientales [5]

Situación geográfica

Las islas Carolinas Orientales están situadas en el Pacífico y forman parte de la Micronesia, constituyendo un territorio bajo la administración fiduciaria de los Estados Unidos. Las islas se clasifican en base a su altura. Las islas altas son, por lo general, producto de las erupciones volcánicas, mientras que las islas bajas están constituidas por bancos de arena. Las Carolinas Orientales se caracterizan por su elevado nivel de humedad y las abundantes precipitaciones.

Historia

El primero en divisar las islas en el año 1529 fue el español Alvaro Saavedra, quien realizó una vaga descripción de éstas; sin embargo se cree que alcanzó a distiguir los tres grupos de islas más importantes: Kusaie, Ponape y Truk.

Otro español llamado Arellano se dirigió a Truk en 1565, en donde encontró nativos armados; los españoles dispararon sobre éstos, produciéndose así una gran masacre.

Durante los siglos XVII y XVIII, Truk y Ponape fueron prácticamente ignoradas. Sin embargo, a comienzos del siglo XIX, tuvo un gran auge la práctica de la caza de ballenas en las Carolinas Orientales.

[5] Deseo agradecer a mi estimado colega, el ya fallecido John L. Fischer, por las numerosas ideas sobre este capítulo, tomadas de su libro: J. L. Fischer, *The Eastern Carolines*, Yale University, 1957. La información etnográfica para este capítulo proviene directamente de este libro de J. L. Fischer. Otras fuentes importantes son: F. W. Christian, *The Caroline Islands*, London, 1899; P. H. Clyde, *Japan's Pacific Mandate*, New York, 1935; Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology (CIMA) Interim Reports, 35 authors, Washington, D.C.: *Pacific Science* 1947-48 (processed). G. P. Murdock, Anthropology in Micronesia: *Transactions of the New York Academy of Science*, Ser. 2, n.° 1 (1948), pp. 9-16; «New Light on the Peoples of Micronesia», *Science*, 108 (1948), pp. 423-425; J. O'Connell, *A Residence of Eleven Years in New Holland the Caroline Islands*, Boston, 1836; D. L. Oliver, *The Pacific Islands*, Cambridge (Mass.), 1951; J. Deyoung, ed., *Land Tenure Patterns in the Trust Territory of the Pacific Islands, A Handbook*, Guam, 1958; W. A. Lessa, «An Evaluation of Early Descriptions of Carolinian Culture», *Ethnohistory*, 9 (1962), pp. 313-404.

El capitán francés Louis Isidore Duperrey visitó Truk en 1824 y tres años después, en 1827, un sacerdote católico llamado Bachelot arribó a Ponape. Éste no tuvo éxito en su intento de convertir a los isleños a la fe católica. Asimismo no tuvo sucesores interesados en esta tarea. En 1828, el explorador ruso Lutke divisó Ponape repentinamente. En dicha ocasión, tanto él como sus acompañantes describieron detalladamente todo lo relacionado con la población y la demografía de aquel lugar. Un marinero irlandés, James O'Connell, encalló en Ponape desde 1826 a 1833, lo cual significa que estaba allí en el momento en que llegó Lutke. Los nativos habían entablado relaciones con O'Connell, quien incluso contrajo matrimonio con una aborigen. Otros violentos incidentes tuvieron lugar en Truk cuando la isla fue visitada por los franceses en 1838 y por los británicos en 1844. También llegaron a Ponape misioneros protestantes en 1852 y poco después, el arribo de un barco con enfermos de varicela extendió una epidemia por toda la isla, cuya población de 5.000 habitantes quedó reducida a 2.000. Afortunadamente, uno de los misioneros tuvo acceso a la utilización de una vacuna efectiva, cuyo éxito en la aplicación le granjeó la confianza de los nativos. Por otra parte, en 1855, llegó a Truk el misionero americano Robert Logan.

Los años 1885-1899 marcan lo que constituyó el período español. Durante estos años, los isleños combatieron al colonialismo español. En 1899, los alemanes arribaron a las Carolinas. Los japoneses tomaron posesión de las islas desde 1914 hasta 1945, momento en que pasaron a manos de los americanos. Durante el período de ocupación japonesa y alemana, las islas experimentaron un considerable desarrollo económico. Los americanos, a su vez, introdujeron nueva tecnología en la medicina y el transporte, entre otros avances.

Organización social

Tanto el sistema de parentesco como las ceremonias matrimoniales en Truk y Ponape son de carácter elemental. Los matrimonios solían concertarse desde la infancia; las dos familias intercambiaban presentes a partir de dicho momento hasta que la boda tenía lugar. Al llegar a la mayoría de edad, la pareja estaba en capacidad de disolver la unión, en caso de estar en total desacuerdo. Actualmente, aún exis-

ten matrimonios concertados previamente y en la mayoría de los casos, sólo se requiere la aprobación de ambas familias. Estos casos generalmente tienen lugar entre primos hermanos, de modo que la tierra y las propiedades puedan continuar perteneciendo a la misma familia.

El adulterio es la principal causa de divorcio en estas islas. Resulta una práctica bastante común, generando algunos problemas en el procedimiento de divorcio. Al respecto existe una doble moral; al esposo le está permitido mantener relaciones extramatrimoniales, siempre y cuando éstas sean discretas, pero esto mismo no es tolerado por el marido cuando la esposa comete adulterio. El divorcio se consuma en el momento en que una de las partes contrae matrimonio nuevamente.

Existen dos clases de lazos familiares: la familia política y la familia directa. La primera consiste en el cabeza de familia, su cónyuge y cualquiera de los hijos de aquél, así como cualquiera de sus parientes que habite bajo el mismo techo. El sistema directo «establece dentro de la comunidad diversos grupos de parientes claramente definidos que se excluyen mutuamente, entre los cuales los distintos tipos de bienes, así como los derechos y deberes sociales y políticos son transmitidos de una generación a otra. El matrimonio entre miembros del mismo linaje está prohibido. Los familiares directos no comparten necesariamente el mismo techo; sin embargo, mantienen una estrecha relación y se asisten mutuamente en sus trabajos y otras tareas».

Estética

Los habitantes de Truk y Ponape utilizan distintas clases de ornamentos corporales. En ocasiones, adornan sus cabezas con guirnaldas florales o confeccionadas con conchas marinas. Suelen engalanarse con una gran variedad de collares, pendientes, brazaletes, ajorcas y peinetas. A raíz de la antigua práctica de perforar los lóbulos de las orejas mediante la introducción de hojas, hasta el punto de alcanzar un diámetro de varios centímetros, ciertos nativos de edad más avanzada presentan la piel distendida en esta parte del cuerpo; de las hojas suelen colgarse distintos elementos tales como conchillas o corales. Otra práctica habitual entre los nativos consiste en decorar su cuerpo con pintura naranja, a lo cual atribuyen propiedades curativas. El uso de per-

fumes es muy popular. Para ello fabrican las esencias con distintas flores y una base de aceite de coco.

La narración de cuentos populares, el uso de instrumentos musicales, el canto y la danza constituyen costumbres muy importantes para los isleños. Por otra parte, ellos experimentan gran placer con su propio arte; sus instrumentos musicales son escasos y muy simples. Asimismo, disfrutan con la práctica de distintos deportes, tales como las regatas de canoas, el lanzamiento de dardos, el juego de pelota, la lucha y el béisbol.

Religión y educación

Los habitantes de Truk y Ponape profesan tanto el Catolicismo como el Protestantismo. Casi todos ellos han sido bautizados bajo la fe cristiana. La iglesia ejerce un papel fundamental en la educación a través de las escuelas parroquiales y las ceremonias religiosas. En todas las islas existen escuelas públicas de educación elemental, en donde las clases son impartidas por maestros nativos. A continuación, los niños tienen acceso a la educación intermedia, contando con profesores norteamericanos y nativos. Asimismo, existen centros de educación superior e internados. Son muy pocos los estudiantes que cursan estudios universitarios.

Resumen

Las islas Carolinas están situadas en el océano Pacífico occidental al norte del ecuador. Se encuentran bajo la administración fiduciaria de los Estados Unidos y forman parte del Trust Territorial de las Naciones Unidas de las Islas del Pacífico. Están constituidas por los distritos administrativos de Palau, Yap, Truk y Ponape. De acuerdo con el censo de 1980, existen 79.785 habitantes en las islas.

Los habitantes son fundamentalmente micronesios, exceptuando las poblaciones polinesias de los atolones de Nukuroro y Kapingamarangi, situadas al sudeste.

Los principales medios de sustento de estas islas son la agricultura y la pesca. Las islas Carolinas carecen de suficientes recursos minerales.

El turismo ha ido incrementándose a medida que se aumentó la construcción de una buena infraestructura hotelera y de aeropuertos, al mismo tiempo que se mejoró la organización de una red de transporte local. La mayoría de las Islas Carolinas, así como las Marianas y las Marshall, se comunican entre sí a través de un intenso y cotidiano intercambio comercial marítimo. De acuerdo con lo señalado por David Barrows, las islas Carolinas «fueron vistas varias veces por las distintas expediciones que cruzaban el Pacífico a finales del siglo XVI». Con frecuencia las Carolinas han sido denominadas «Las Nuevas Filipinas».

Las islas Carolinas constituyen el tema fundamental de este capítulo. El español Alvaro Saavedra fue el primero que avistó las islas en 1529. El período de dominio hispánico abarca los años que van de 1885 a 1889. Tanto el sistema de parentesco como las ceremonias matrimoniales en Truk y Ponape son de carácter elemental. Existen dos clases de lazos familiares: la familia política y la familia directa. Los habitantes de Truk y Ponape utilizan distintas clases de ornamentos corporales. La narración de cuentos populares, el uso de instrumentos musicales, el canto y la danza constituyen costumbres muy importantes para los isleños. Los habitantes de Truk y Ponape profesan tanto la religión católica como la protestante. En todas las islas existen escuelas de grado elemental. La educación goza de gran estima entre los nativos.

APÉNDICES

CRONOLOGÍA Y SEMBLANZA

Introducción/Reconocimientos: El autor (M. D. Zamora) agradece a TABAK (Tunay Na Alyansa Ng Bayan Alay Sa Katutubo) por el uso de la siguiente información y del mapa etnográfico de las islas Filipinas obtenido en su mayor parte del excelente libro editado por Rufy Manaligod, *Struggle Against Development Aggression,* Quezon City, 1990, pp. XVII-XIX. El TABAK ha constituido una poderosa fuerza en defensa de los derechos humanos de las tribus indígenas filipinas. Lo siguiente es una reimpresión de su texto. Les agradezco a ellos y también al National Council of Churchs en las Filipinas y a People's Action for Cultural Ties, por el empleo del Mapa Etnográfico de las Filipinas.

Filipinos tribales: cronología y semblanza

El término «filipino tribal» [1] se refiere a los 4,5 millones [2] de miembros y de comunidades de indígenas que habitan en el interior de Luzón, Mindanao y en algunas islas Visayas. Forman una colección diversa de unos 40 grupos etnolingüísticos, cada uno con una lengua y cultura distinta.

[1] Este es el nuevo nombre elegido para las denominadas tribus de las montañas, comunidades culturales, minorías culturales o nacionales. El nombre quiere expresar lo que son:

– Tribal, para diferenciarse de los filipinos de las «tierras bajas».

– Filipinos, para expresar que ellos son, de hecho, filipinos, igual que sus compatriotas de las áreas urbanas y de las tierras bajas. El término ha sido bien aceptado por los no-musulmanes. Los musulmanes, sin embargo, prefieren que les llamen musulmanes filipinos o moros bangsa (gente mora).

[2] Esta es la población proyectada en 1989, basada en una tasa de crecimiento del 2,3 %; el último censo se hizo en 1980.

Históricamente, se vieron menos influidos por el Cristianismo y la hispanización, y nunca fueron islamizados. O se retiraron a las tierras lejanas en frente de la colonización o se quedaron en su tierra con éxito.

En ambos casos, continuaron viviendo en su relativa soledad, en sus comunidades autosuficientes, al tiempo que la mayoría de las comunidades de las tierras bajas ya se habían integrado en una sola colonia bajo el poder de España. Pudieron preservar la cultura y la manera de vivir de su «etnia» o «tribu» como se refleja en su punto de vista comunal en lo que se refiere a la tierra, sus cooperativas de intercambio, sus ritos comunales, sus canciones, danzas y folclore. En lugar de un gobierno jerárquico, cada una de estas comunidades tenía su propio consejo de ancianos, quienes habitualmente conseguían que su clan o tribu mantuvieran la paz y la unidad.

Las comunidades tribales en el presente todavía se caracterizan por este fenómeno, pero, definitivamente, no de una manera tan pura y natural.

Desde el comienzo del régimen colonial americano, las fuerzas de la economía de mercado y el gobierno central han ido, lenta pero significativamente, infiltrándose. Los habitantes de las tierras bajas, amparados por la legislación del Estado, confiscaron tierras comunales, erosionando en dicho proceso su autosuficiencia. También trajeron un flujo de influencias culturales occidentales que cambiaron la manera de vivir de las tribus en distintos grados.

El período de los 70 vio la intensificación de la presión sobre la tierra como resultado de una economía que aumenta su dependencia extranjera y está orientada a la exportación. Desde que se ocuparon las áreas ricas en recursos naturales, los filipinos tribales se han visto invadidos por un número cada vez mayor de extranjeros y las corporaciones locales extraen minerales, y alojan plantaciones y otras industrias de exportación.

Para mantener estas industrias, tanto el presente gobierno como los anteriores han construido grandes presas y otros proyectos de infraestructura financiados desde el extranjero que están empequeñeciendo cada vez más la extensión del territorio ancestral de los filipinos tribales.

Los militares también han participado en el asalto. Han realojado decenas de miles de filipinos tribales a la fuerza, incluyendo a comunidades enteras de indígenas en un intento de impedir el aumento de la resistencia en las áreas de las tierras altas.

Estos ataques a los filipinos tribales se hacen directamente contra sus tierras ancestrales. La pérdida completa de sus tierras ancestrales significaría la pérdida completa de su identidad como pueblo.

Nada menos que el asunto de su supervivencia está en juego para los filipinos tribales. Los vínculos que les unían con su pasado ancestral se han destruido para siempre.

Los principales grupos

Los más de 40 grupos étnicos que forman el pueblo indígena filipino pueden clasificarse en seis grupos:

a) *Mindanao lumad*

Este es un nombre genérico que abarca a las tribus no musulmanas de las tribus de las montañas. Compuesto de 18 grupos étnicos, los mindanao lumad forman el grupo mayoritario de los filipinos tribales. Su población alcanza a unos 2,1 millones hoy en día. Se concentran en distinto número en las regiones altas de las provincias de Davao, Bukidnon, Agusan, Surigao, Zamboanga, Misamis y Cotabato. Los lumad –Subanen, Manobo, B'laan, T'boli, Mandaya, Mansaka, Tiruray, Higaonon, Bagobo, Bukidnon, Tagkaolo, Banwano, Dibabawon, Talaandig, Mamanua, Manguangan– se pueden encontrar en casi todas las provincias de Mindanao.

b) *Gente de la Cordillera*

Se trata de la población indígena de la Cordillera, cadena de montañas que pasa por 5 provincias en el centro de la parte norte de Luzón. Consta de ocho grupos etnolingüísticos –ifugao, bontoc, kankanai, yapayao, kalinga, ibaloi, tingguian y isneg– que hacen un total de 988.000 habitantes de la Cordillera.

c) *Tribus caraballo*

Hay cinco grupos etnolingüísticos –ibanag, ilongot, gaddang, ikalahan, isinai–, quienes juntos con la gente de Agta viven en la cadena montañosa de Caraballo al este de la parte Central de Luzón. Esta cadena conecta con las provincias de Nueva Vizcaya, Quirino y Nueva Ecija. El número de habitantes de las tribus Caraballo rondan las 160.000.

d) *Agta y aeta*

Este pueblo de seres de baja estatura, de piel oscura y pelo rizado se consideran como los primeros habitantes de las islas. Apartados, habiendo sido constantemente empujados a tierras lejanas, también sufren de discriminación racial. En número de 160.000, son los filipinos tribales que se encuentran más dispersados.

e) *Mangyan de Mindoro*

Este es el nombre genérico para los seis grupos etnolingüísticos —batangan, iraya, hanunoo, alangan, ratagnon, buhid, tadyawan— establecidos por todas las montañas y al pie de las de Mindoro, una isla al suroeste de Luzón. Descritos como los primeros habitantes de la isla, son uno de los pocos grupos que todavía practican una escritura prehispánica. Hoy, su número es de unos 111.000.

f) *Tribus de las montañas de Palawan*

Son los filipinos tribales de la isla de Palawan, en el extremo oeste de Mindoro. Se compone de cuatro grupos étnicos —tagbanua, batak, kalamianes, cuyonin, ken-uy— y suman por lo menos 120.000.

Estilo de vida

Los filipinos tribales habitan predominantemente en las tierras altas, campesinos que practican el *kaingin* o cultivo de tala y quema, al que sigue un ciclo anual de limpieza y quemado de la tierra para el cultivo.

Las laderas de las montañas, altiplanicie, los valles de los ríos son las áreas que usualmente eligen para el *kaingin*. Después de la cosecha, la tierra queda sin cultivarse durante varios años mientras otras tierras son cultivadas en una sistemática rotación. Cosechas de raíces (kamote, cassava, etc.) así como vegetales y granos son sus principales cultivos. Mientras que la mayor parte de la cosecha es para su propio consumo, cierta cantidad se aparta para intercambiar en el mercado.

La mayoría de los lumads en Mindanao practican el cultivo de rotación, al igual que todos los mangyans en Mindoro, la mayoría de los tribus de las montañas de Palawan, y en diferentes grados, los isnegs, ikalahans, ilongots y aeta de Luzón.

Otros grupos de la Cordillera también emplean el *kaingin* para trabajar la tierra a fin de aumentar su producción y el mantenimiento de un campo de cultivo permanente.

Una comisión de estudios de las Naciones Unidas afirma que el cultivo de tala y quema, cuando se hace de acuerdo con las normas tradicionales, es una práctica saludable para la tierra de la montaña.

De hecho, pequeñas áreas de tala y quema tienen la ventaja de un rápido cambio para que pueda crecer la flora, para que el suelo recobre su fertilidad, y sirve de protección contra la erosión excesiva de un claro parcialmente cubierto de árboles.

Estos salvaguardias ambientales, sin embargo, no son seguidos en las operaciones masivas de almacenamiento, en las grandes plantaciones, o en los extensos campos de cultivos de pastos.

BIOGRAFÍAS

He incluido en este apéndice unas pocas y breves biografías para dar a nuestros lectores una idea de las vidas y carreras de las personas que intervinieron en el proceso colonial de las Filipinas durante el régimen español. Se incluye también la de un portugués «descubridor» de las Filipinas que trabajó a las órdenes de la corona de España (Fernando de Magallanes), un *conquistador* español que llevó a cabo con éxito la colonización de las Filipinas para España (Miguel López de Legazpi), un cura-misionero-investigador-lingüista español (el padre Juan de Plasencia) y cuatro viajeros científicos europeos que apuntaron observaciones personales acerca de los pueblos indígenas de la provincia de las Montañesas.

1. Fernando de Magallanes (1480-1521) era un navegante portugués que dirigió la primera expedición que navegó alrededor del globo. Se le considera como «el descubridor» de las Filipinas y de las islas Marianas. Magallanes descendía de una noble familia del norte de Portugal. Su nombre portugués era Fernao de Magalhases. En una ocasión fue paje de la reina portuguesa.

Magallanes se alistó como soldado para el servicio en la India a la edad de 25 años. Peleó en muchas batallas y viajó a lejanas tierras, como Malaca, cerca de Singapur. Más tarde, fue herido en una escaramuza contra los moros en Marruecos, lo cual hizo temer por su vida.

Al rey Manuel I de Portugal no le gustaba Magallanes, por lo que no le trató de buen modo. De este modo, Magallanes se ofreció a dirigir una expedición a las islas de las especias para España, que el rey Carlos I aceptó inmediatamente. El rey dio a Magallanes una flota de barcos y le prometió pagar una veinteava parte de los beneficios. Con 240 hombres y cinco barcos llamados *Concepción, San Antonio, Santiago, Trinidad* y *Victoria,* Magallanes partió de Sanlúcar de Barrameda, España, el 20 de septiembre de 1519.

En su largo y peligroso viaje, Magallanes alcanzó las islas Marianas (véase el capítulo IX) antes de llegar a la isla de Cebú, en las Filipinas. El 27 de abril

de 1521, fue asesinado por un jefe nativo, Lapulapu, en la isla de Mactan. De los cinco barcos de Magallanes, sólo el *Victoria,* con 17 hombres conducido por Sebastián Elcano, regresó a Sanlúcar de Barrameda. A Elcano se le reconoce como el primer hombre que dio la vuelta al mundo.

2. Miguel López de Legazpi (1510-1572). Se le conoce como al explorador español que llevó a buen término el establecimiento del colonialismo hispano en las Filipinas. Nació en 1510 en Zumárraga, España, y murió el 20 de agosto de 1572 en Manila, Filipinas.

Legazpi fue a Nueva España (Méjico) en 1545 para trabajar en el gobierno local como empleado durante un tiempo. El virrey de Méjico, Luis de Velasco, envió a Legazpi a las Filipinas en 1565 para reclamar para España las islas. De este modo, Legazpi embarcó en Acapulco con cinco galeones. En abril de 1566, arribó a Cebú, el primer asentamiento español en el archipiélago.

Legazpi llegó a ser el primer gobernador de las Filipinas desde 1565 hasta su muerte. En 1570, envió una expedición al norte de Luzón. El 24 de junio de 1571 fundó la ciudad de Manila después de deponer a un dirigente local musulmán. Manila llegó a ser la capital de la nueva colonia española y el primer puerto comercial español en el este de Asia.

Legazpi rechazó dos incursiones portuguesas en 1568 y 1571. Fácilmente dominó la resistencia filipina contra España. Los musulmanes del sur de Filipinas lucharon contra los españoles hasta el siglo XIX, pero en Luzón el Islam no poseía mucha fuerza así como también en la parte norte de la isla. Legazpi y su capellán, Andrés de Urdaneta, se vieron así capacitados para establecer firmemente el Cristianismo entre los filipinos de las tierras bajas. Los pueblos indígenas de las islas —tales como los musulmanes, los igorrotes y los negritos— se resistieron a la conversión.

3. El padre Juan de Plasencia, un sacerdote-investigador-misionero en las Filipinas, se dedicó a convertir a los filipinos a la fe católica durante la dominación de España. Además de ser un sacerdote de la orden franciscana, era también un estudioso y un lingüista. Lo primero que hizo en su misión fue aprender el tagalo, el lenguaje hablado por sus parroquianos en la parte Central de Luzón. Hizo esto a causa de la ineficaz comunicación entre el sacerdote y sus parroquianos debida a la barrera del lenguaje. Además de aprender el tagalo, el padre Plasencia (de Ribadeneira, 1970: 452-453)

> ...escribió un libro de gramática simplificada en tagalo donde los caracteres nativos en el original fueron fonéticamente transcritos al alfabeto occidental, las vocales y consonantes y la ortografía. También compiló un manual de bolsillo con un vocabulario de palabras y expresiones comunes en tagalo, necesario para las actividades cotidia-

nas: rezar, lavar, limpiar, cocinar, cuidar a los enfermos, comprar y vender, etc.

Es una opinión común que el trabajo del padre Plasencia respecto al lenguaje tagalo no supuso un gran logro, sino que cumplió su función clarificadora para el uso práctico del lenguaje con objetivos meramente unificadores.

Como cura párroco, el padre Plasencia vivió entre la gente corriente. Trató de «probar a esta misma gente que él, aunque era español, era su amigo en la necesidad, y en su defensa en tiempo de peligro... fue tan lejos que organizó una banda pequeña de frailes menores y novicios, y solicitó al gobernador permitirles tomar las armas en defensa de los nativos por si éstos volvieran a ser molestados y perseguidos por gente de fuera, aun cuando los ofensores fueran españoles como ellos mismos...» (*Ibidem,* 454). El padre Plasencia murió en las Filipinas dedicado hasta el fin a su misión de inculcar el Catolicismo a los nativos.

4. Cuatro narraciones de viajeros europeos sobre los igorrotes: Durante la segunda mitad del siglo XIX, cuatro europeos viajaron desde el norte de los Alpes —Carl Semper, Richard von Dresde, Hans Meyer, y Alejando Schadenberg— y escribieron observaciones personales acerca de la geografía, sociedad y cultura de los pueblos de las montañas del norte de Luzón. Semper era un naturalista que pasó ocho meses al norte de Luzón en 1861. Coleccionó mariposas, moluscos y otros especímenes zoológicos. Von Dresche, un industrial austríaco, hizo una incursión de un mes para realizar una investigación geológica de la Cordillera en 1875 como parte de un estudio sobre volcanes y la formación volcánica en Asia. Meyer, un joven alemán universitario, estuvo en Abra, Benguet y Lepanto desde julio a octubre de 1882. Schadenberg, un farmacéutico alemán, estuvo en Vigan y Manila. Sus muchas visitas a la Cordillera entre 1886 y 1889 hizo de él el único entre estos cuatro viajeros europeos que pudo observar la región BIBAK (Benguet, Ifugao, Bontok, Apayao, Kalinga). Los acontecimientos de primera mano de estos cuatro viajeros europeos no estuvieron empañados con motivos misioneros o militares, sólo eran motivados por una curiosidad científica.

Fuentes: Para los datos sobre Magallanes y López de Legazpi, agradezco a varias enciclopedias. Para los datos sobre los viajeros europeos, agradezco a W. H. Scott.

BIBLIOGRAFÍA ANOTADA

Introducción

Esta breve y selecta bibliografía anotada se incluye para beneficio tanto del lector común como del investigador. Gran parte de estos libros han constituido la fuentes básicas de información de la que ha partido la eleboración del presente texto. Las referencias detalladas en cuanto a libros y a los artículos más importantes se incluyen en las notas de cada capítulo, especialmente en los capítulos 6, 7 y 8 para los lectores que desean conocer algo más acerca de los grupos étnicos que se describen.

La mayoría de las publicaciones que aparecen en esta bibliografía han sido escritas por historiadores y antropólogos. Los trabajos de los eminentes historiadores Teodoro A. Agoncillo y Horacio de la Costa, ambos ya fallecidos, no se incluyen aquí; sin embargo, el historiador y diplomático Renato Constantino y el científico político Onofre D. Corpuz, representan dignamente a esta disciplina con sus trabajos. Entre los historiadores prominentes no filipinos se hallan William Henry Scott y John Phelan. Los antropólogos prominentes de esta bibliografía son Alfred Kroeber, Felix Keesing, Thomas Kiefer, Stewart Schlegel, John Fischer, Rudolf Rahmann, Ben J. Wallace y H. Arlo Nimmo.

Para aquellos lectores interesados en conocer más acerca de las Filipinas, las bibliografías de los siguientes autores podrá ser de utilidad: Charles Houston, Donn V. Hart, Gabriel Bernardo, Eric Casiño, Frank Lynch y Mary Hollnsteiner, Mario D. Zamora, Jose Y. Arcellana y Shiro Saito, entre otros.

Antonio, Celia M. y Allen Tan, 1967, *A Preliminary Bibliography of Philippine Cultural Minorities*, Quezon City: Commission on National Integration, 34 pp., mapa.

Bibliografía modesta pero útil sobre los pueblos indígenas de las Filipinas efectuada por dos estudiantes de la Universidad de Filipinas. Prefacio por el

comisionado Mamintal Tamano. Introducción por el director general Mario D. Zamora, Tribal Research Center del CNI.

Barton, R. F., 1945, *The Kalingas: Their Institutions and Custom Law*, Chicago: The University of Chicago Press, 275 pp., grabados.

Libro clásico sobre las costumbres y las leyes de los kalingas. El autor llevó a cabo un extenso trabajo de campo no sólo sobre leyes sino sobre otras áreas como la religión, la economía, una serie de biografías, etc.

Beardsley, Charles, 1964-69, *Guam Past and Present*, Tokyo and Rutland: Charles E. Tuttle Company, 262 pp.

Introducción legible acerca de la cultura y sociedad guam. Hace un mayor énfasis en el marco histórico de la isla.

Casiño, Eric S., 1976, *The Jama Mapun*, Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 159 pp.

Estudio pionero de los cambios producidos en la sociedad samal, al sur de Filipinas. Tratado con un gran criterio investigador y erudito.

Constantino, Renato, 1975, *A History of the Philippines*, New York and London: Monthly Review Press, 459 pp.

Una introducción excelente a la historia de Filipinas desde un punto de vista nacionalista. El autor hace hincapié en el papel jugado por las masas —anteriormente olvidado— en la conformación de la historia de las Filipinas.

Corpuz, Onofre D., 1965, *The Philippines*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc, 149 pp.

El eminente especialista político filipino interpreta la historia de las islas, presenta y discute cuestiones a largo plazo así como tendencias en lugar de detalles o incidentes históricos. Excelente introducción al pasado de Filipinas. El autor fue antiguamente ministro de Educación y presidente de la Universidad de Filipinas además de profesor en ciencias políticas.

Dumia, Mariano A., 1979-80, *The Ifugao World*, Quezon City: New Day Publishers, 122 pp., mapas.

Historia clara y comprensible de la sociedad ifugao así como de su cultura escrita por un joven y prometedor investigador ifugao.

Eder, James F., 1987, *On the Road to Tribal Extinction*, Berkeley and Los Ángeles: University of California Press, 276 pp.

Historia actualizada y académica sobre la despoblación, desculturación y la adaptación a modos de vida de bienestar entre los batak de las Filipinas escrita por un autor que ha efectuado una investigación longitudinal empleando un gran número de técnicas antropológicas.

Fischer, John L., 1957-66, *The Eastern Carolines*, New Haven: Human Relations Area Files, Yale University, 276 pp., apéndices.

Excelente narración etnográfica de la cultura y sociedad de las Carolinas Orientales. Incluye la historia, geografía, recursos naturales, tecnología, relaciones familiares, economía, organización política, artes y juegos, lenguajes, medicina y otros temas.

Gowing, Peter, 1979, *Muslim Filipinos: Heritage and Horizon*, Quezon City: New Day Publishers, 286 pp.

Una de las mejores fuentes de información sobre la cultura y sociedad musulmana. Informativa, académica y fácil de leer.

Guthrie, George M. ed., 1968, *Six Perspectives on the Philippines*, Makati: Bookmark, 279 pp.

Introducción satisfactoria a seis aspectos de la cultura filipina: estructura social, temperamento, partidos políticos, literatura del sudeste de Asia y Filipinas, herencia racial y economía. Se trata de conferencias de los voluntarios del Cuerpos de Paz compiladas por el editor.

Karnow, Stanley, 1989, *In Our Image: America's Empire in the Philippines*, New York: Random House, 494 pp.

Introducción detallada pero humanística a la historia de Filipinas, con una cronología útil, elección de personajes, fotos y otras ilustraciones. El autor es un periodista que ha escrito también *Vietnam: A History*.

Keesing, Felix M., 1962, *The Ethnohistory of Northern Luzon*, Stanford: Stanford University Press, 362 pp.

Tratado académico sobre la etnohistoria de las interrelaciones de los habitantes de las tierras bajas y los habitantes de los montañas al norte de Luzón, un experimento para ensamblar y analizar documentos para probar una serie de teorías existentes acerca de las migraciones y relaciones dentro del área.

Kiefer, Thomas M., 1972, *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Moslem Society*, New York: Holt, Rinehart and Winston Inc, 145 pp.

«Un estudio de un sistema cultural donde la violencia se halla presente todos los días». Una relación etnográfica clara, coherente y comprensible sobre la cultura y el comportamiento de los tausug, haciendo hincapié en la violencia y las leyes.

Kroeber, Alfred L., 1928, *Peoples of the Philippines*, New York: American Museum of Natural History, 245 pp.

Trabajo clásico escrito por uno de los antropólogos eminentes de los Estados Unidos sobre la cultura y sociedad filipinas. Kroeber nunca realizó tra-

bajos de campo en las Filipinas. A pesar de esta limitación, produjo un texto legible y académico.

Nimmo, H. Arlo, 1972, *The Sea People of Sulu*, San Francisco: Chandler Publishing Company, 104 pp.

En su mayor parte, «descripción de los cambios estructurales producidos en la sociedad bajau por el abondono de la vida nómada en barcas y la aceptación de una vida hogareña sedentaria». Texto fácilmente legible con fotos adecuadas del pueblo sulu del mar.

Noval-Morales, Daisy Y. y James Monan, 1979, *A Primer on the Negritos of the Philippines*, Manila: Philippine Business for Social Progress, 208 pp.

Compilación muy útil y comprensible de la información cultural básica sobre los negritos de Filipinas. Incluye una extensa bibliografía sobre los negritos así como una lista de agencias y personas implicadas en el desarrollo dentro de las comunidades negrito. El antropólogo Rudolf Rahmann escribe el prefacio.

Phelan, John Leddy, 1959, *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*, Madison: The University of Wisconsin Press, 218 pp.

Una de las mejores fuentes en inglés acerca de la hispanización de las Filipinas. Incluye las respuestas de los pueblos indígenas a la cristianización, especialmente los musulmanes, igorrotes y negritos.

Rahmann, Rudolf y Gertrudes R. Ang, editors, 1968, *Dr. H. Otley Beyer: Dean of Philippine Anthropology*, Cebu: San Carlos Publications, 124 pp.

El número especial de San Carlos Publications sobre las contribuciones de H. Otley Beyer a la antropología de Filipinas se complementa con: Mario D. Zamora, ed. *Studies in Philippine Anthropology (In Honor of H. Otley Beyer)*, 1967.

Reynolds, Hubert y Fern Babcock Grant, editors, 1973, *The Isneg of the Northern Philippines*, Dumaguete City: University Press, Inc, 376 pp.

Equipo de investigación que estudia a los isneg del norte de Filipinas, abarcando diversos aspectos de la cultura isneg: asentamiento, producción y modos de vida, estatus y papeles sociales, familia, parentesco, educación, organización política, salud, visión del mundo y religión, etc. Informativo y detallado.

Schlegel, Stuart A., 1979, *Tiruray Subsistence: From Shifting Cultivation to Plow Agriculture*, Quezon City: Ateneo de Manila Press, 219 pp.

Descripción detallada y muy cuidadosa así como análisis de la subsistencia tiruray. Se trata de la tercera fase de la investigación del autor; las anteriores tratan de las leyes y el lenguaje.

Scott, William Henry, 1977, *The Discovery of the Igorots*, Quezon City: New Day Publishers, 368 pp.

Texto académico que «desafía de un modo penetrante el concepto popular de los igorrotes como seres aislados y enemistados con otros filipinos, y presenta su historia como parte integral de la experiencia colonial española y la historia de los pueblos filipinos». El autor ha vivido veinte años entre los igorrotes y ha estado investigando durante diez años en bibliotecas y archivos de Filipinas, España y EE.UU.

Scott, William Henry, 1984, *Prehispanic Source Materials for the Study of Philippine History*, Rev. ed. Quezon City: New Day Publishers, 196 pp.

Versión revisada de una tesis doctoral que refuta las ideas de Beyer sobre la teoría migratoria, los asentamientos chinos, las rutas comerciales árabes antes de la venida de los españoles, los maragtas, el Código de Kalantiaw, etc. Refutaciones creíbles y sobresalientes.

Tan, Samuel K., 1977, *The Filipino Muslim Armed Struggle: 1900-1972*, Manila: Filipinas Foundation Inc, 201 pp.

Excelente tratado académico sobre la lucha de los filipinos musulmanes contra el colonialismo, contra la autoridad establecida, contra ellos mismos, relacionándolo todo con patrones más amplios de conflictos musulmanes en el mundo. El autor es profesor asociado y titular del Departamento de Historia de la Universidad de Filipinas y es de descendencia china-tausug-samal.

Tiamson, Alfredo T., 1979, *Mindanao-Sulu Bibliography: A Preliminary Survey*, Davao: Ateneo de Davao, 344 pp.

Pionera y una de las mejores bibliografías de Mindanao y Sulu. Extensa. Bien organizada.

Wallace, Ben J., 1970, *Hill and Valley Farmers: Socioeconomic Change Among a Philippine People*, Cambridge and London: Schenkman Publishing Company, Inc, 137 pp.

Descripción excelente de las vidas del pueblo de Pakak, un asentamiento temporal de cultivadores viajeros del bosque, y de Cabanuangan, un pueblo que ha abandonado recientemente los antiguos modos de vida migratorios por la estabilidad de la agricultura de arado. Fácil de leer. Académico.

Wernstedt, Frederick L. y J. E. Spencer, 1967, *The Philippine Island World: A Physical, Cultural, and Regional Geography*, Berkeley and Los Ángeles: University of California Press, 742 pp.

Uno de los mejores y más importantes textos sobre geografía cultural y física. Incluye una historia cultural de los filipinos.

Yen, D. E. y John Nance, editors, 1976, *Further Studies on the Tasaday*, Makati: Panamin Foundation, 191 pp.

Seis artículos que cubren algunos aspectos de la vida «tasaday»: tecnología de la piedra, lenguaje, plantas, relaciones entre los pueblos y las plantas en términos etnobotánicos. Útil referencia en relación a la reciente controversia sobre los «tasaday».

Zamora, Mario D., ed., 1967, *Studies in Philippine Anthropology (In Honor of H. Otley Beyer)*, Quezon City: Alemar Phoenix Publishing House, 656 pp.

Un *festschrift* memorial en honor de H. Otley Beyer. Especialistas antropólogos filipinos contribuyen con artículos, algunos de ellos leídos en un simposio nacional en honor de Beyer. Fuente autorizada sobre las ideas, los escritos y la carrera de Beyer.

Zamora, Mario D. y José Y. Arcellana, editors, 1970, *A Bibliography of Philippine Anthropology*, Baguio City: University of the Philippines at Baguio Publication, un número especial de *Verge*, publicación académica de la Universidad de Filipinas en Baguio, 164 pp.

Bibliografía que abarca la antropología médica filipina, la antropología física, la arqueología, la cultura, la personalidad y los valores, la etnolingüística y el folclore, la religión comparada, la estructura y organización social y la comunidad de los pueblos.

Zamora, Mario D., 1990, *Anthropology: An Overview and Other Essays*, New Delhi: Reliance Publishing House.

Texto que abarca el punto de vista antropológico, los métodos, las escuelas de pensamiento, la enseñanza y el empleo de antropología, la historia antropológica y la biografía, centrándose en las Filipinas y aplicada a la antropología y a los cambios culturales centrándose también en las Filipinas.

Referencias

Barrows, David P.
1905 *A History of the Philippines*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.

Beardsley, Charles
1964 *Guam Past and Present*. Tokyo y Rutland: Charles E. Tuttle Company.

Carano, Paúl y Pedro C. Sánchez
1964-68 *A Complete History of Guam*. Rutland y Tokyo: Charles E. Tuttle Company.

Casiño, Eric
1976 *The Jama Mapun*. Quezon City: Ateneo de Manila University.

Constantino, Renato
1975 *A History of the Philippines*. New York y London: Monthly Review Press.

Eder, James F.
1987 *On the Road to Tribal Extinction*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

Dumia, Mariano A.
1979-80 *The Ifugao World*. Quezon City: New Day Publishers.

Eggan, Fred
1974 «Applied Anthropology in the Mountain Province, Philippines», En Robert J. Smith, ed., *Social Organization and the Application of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.

Evangelista, Alfredo
1983 «Indigenous Cultural Minorities of the Philippines», en *Filipino Tradition and Acculturation*, Research Report II. Tokyo: Philippine Studies Program, The Institute of Social Sciences, Waseda University, pp. 161-170.

Fischer, John L.
1957-66 *The Eastern Carolines*. New Haven: Human Relations Area Files, Yale University.

Fox, Robert
1966 «Ancient Filipino Communities», en F. Landa Jocano, ed. *Filipino Cultural Heritage*, Manila: Philippine Women's University.

Gowing, Peter
1964 *Mosque and Moro: A Study of Muslims in the Philippines*. Manila: Philippine Federation of Christian Churches.

Gowing, Peter
1979 *Muslim Filipinos: Heritage and Horizon*. Quezon City, New Day Publishers.

Jocano, F. Landa, ed.
1966 *Filipino Cultural Heritage*. Manila: Philippine Women's University.

Jocano, F. Landa
1967 «Beyer's Theory on Filipino Prehistory and Culture: An Alternative Approach to the Problem», en Mario D. Zamora, ed., *Studies in Philippine Anthropology* (In Honor of H. Otley Beyer), Quezon City: Alemar-Phoenix Publishing House, pp. 135-138.

Jones, Garfield
1920 «Our Mandate Over Moroland», *Asia*, 20 (6): 609-15.

Karnow, Stanley
1989 *In Our Image: America's Empire in the Philippines*. New York: Random House.

Kiefer, Thomas M.
1972 *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Moslem Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Lindburgh, Charles
1972 «Lessons from the Primitive», Readers Digest.

López-Gonzaga, Violeta
1983 *Peasants in the Hills*. Quezon City, University of the Philippines Press.

Majul, César A.
1973 *Muslims in the Philippines*. Quezon City: University of the Philippines Press.

Nimmo, H. Arlo
1972 *The Sea People of Sulu*. San Francisco: Chandler Publishing Company.

Noval-Morales, Daisy Y. y James Monan
1979 *A Primer on the Negritos of the Philippines*. Manila: Philippine Business for Social Progress.

Phelan, John Leddy
1959 *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*.

Rahmann, Rudolf
1967 «Our Responsibilities Toward the Cultural Minorities», in Mario D. Zamora, ed., *Studies in Philippine Anthropology (In Honor of H. Otley Beyer)*. Quezon City: Alemar-Phoenix Publishing House.

Reynolds, Hubert y Fern Grant, eds.
1973 *The Isneg of the Northern Philippines*. Dumaguete City: University Press, Inc.

Saber, Mamitua
1979 *20th Century Maranao Authority System: Transition from Traditional to Legal*. Marawi: Mindanao Journal. University Research Center.

Schlegel, Stuart A.
1979 *Tiruray Subsistence: From Shifting Cultivation to Plow Agriculture.* Quezon City: Ateneo de Manila University.

Scott, William Henry
1974 *The Discovery of the Igorots.* Quezon City: New Day Publishers.

Smith, Robert J., ed.
1974 *Social Organization and the Application of Anthropology.* Ithaca: Cornell University Press.

Thomas, Ralph B.
1971 *Muslim But Filipino: The Integration of Philippine Muslims, 1917-1946.* Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania.

Wallace, Ben J.
1970 *Hill and Valley Farmers: Socioeconomic Change Among a Philippine People.* Cambridge y London: Schenkman Publishing Company.

Worcester, Dean C.
1930 *The Philippines Past and Present.* New York: The Macmillan Company.

Zamora, Mario D., ed.
1967 *Studies in Philippine Anthropology (In Honor of H. Otley Beyer)*, Quezon City: Alemar-Phoenix Publishing House.

Zamora, Mario D. y Celia Antonio
1971 «Integration of Cultural Minorities», en Leonora S. de Guzman, ed., *Philippine Encyclopedia of Social Work.* Manila: Philippine Association of Social Workers.

Bibliografía utilizada por Thomas Kiefer

Bohannan, Paul J.
1960 «Africa's Inad.». *Centennial Review*, 4: 439-49.
1965 «The Differing Realms of the Law». *American Anthropologist*, 67: 33-42.

Kiefer, Thomas
1972a «The Sultanate of Sulu: A Segmentary State in the Southern Philippines». *Sulu Studies*, vol. 1.
1972b *The Tausug: Law and Violence in a Philippine Moslem Society*, New York; Holt, Rinehart and Wiston.

Bibliografía utilizada por Stewart Sachlegel

Dalton, G.
1972 «Peasantries in Anthropology and History». *Current Anthropology*, 13: 385-415.

Kroeber, A. L.
1948 *Anthropology*. New York: Harcourt Brace.

Moore, G. W.
1972 «Review of Tiruray Justice: Traditional Tiruray Law and Morality». *Journal of Asian Studies*, 31: 466-68.

Schlegel, S. A.
1970 *Tiruray Justice: Traditional Tiruray Law and Morality*. Los Ángeles and Berkeley: University of California Press.
1972 «Tiruray-Magidanaon Ethnic Relations: An Ethnohistorical Puzzle». *Solidarity*, 7 (4): 25-30.

Schlegel, S. A. and H. A. Guthrie
1973 «Diet and the Tiruray Shift from Swidden to Plow Farming». *Ecology of Food and Nutrition* (in press).

Wood, G. L. (Moore, G. W.)
1957 «The Tiruray», *Philippine Sociological Review*, 5 (2): 12-39.

Bibliografía utilizada por Ben J. Wallace

Aduarte, Diego
1640 «Historia de la Provincia del Santo Rosario Orden de Predicadores», en *The Philippine Islands*. E. Blair and J. A. Robertson. Eds. Cleveland: A. H. Clark Co., vol. 3032.

Beyer, H. Otley
1917 *Population of the Philippine Islands in 1916*. Manila: Philippine Education Co.

Census
1960 *Census of the Philippines*, 1960. Manila: Bureau of Census and Statistics.

Dozier, Edward P.
1966 *Mountain Arbiters: The Changing Life of a Philippine Hill People*. Tucson: University of Arizona Press.

Eggan, Fred
1954 «Some Social Institutions in Mountain Province and Their Significance for Historical and Comparative Studies». *Journal of East Asiatic Studies*, 3: 329-35.

Eggan, Fred
1960 «The Sagada Igorots of Northern Luzon», en *Social Structure in Southeast Asia*. G. P. Murdock, ed. New York: Wenner-Green Foundation for Anthropological Research.

Erasmus, Charles I.
1961 *Man Takes Control: Cultural Development and American Aid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Galang, Ricardo E.
1935 «Ethnograhic Study of the Yogads of Isabela», *Philippine Journal of Science*, 56: 81-91.

Geddes, W. R.
1954 *The Land Dayaks of Sarawak*. Colonial Research Studies N. 14, London.

Herice, Joseph
1760 «Augustinian Parishes and Missions, 1760», in *The Philippine Islands*. E. Blair and J. A. Robertson. Eds. Cleveland: A. H. Clark Co., vol. 48.

Keeseing, Félix M.
1962 *The Ethnohistory of Northern Luzon*. Stanford: Stanford University Press.

Lambrecht, G.
1959 «The Gaddang of Isabela and Nueva Vizcaya: Survivals of a Primitive Animistic Religion». *Philippine Studies*, 7: 194-218.
1960 «Anitu Rites Among the Gaddang». *Philippine Studies*, 8: 584-602.

Landor, A. Henry Savage
1904 *The Gems of the East*. New York: Harper and Brothers.

Malumbres, Julián
1918 *Historia de la Isabela*. Manila.

Troyer, M.
1960 «Gaddang Phonology». *Philippine Journal of Science*, 88: 95-102.

Wallace, Ben J.
1969 «Pagan Gaddang Spouse Exchange». *Ethnology*, 8: 138-88.

1970 *Hill and Valley Farmers: Socio-Economic Change Among a Philippine People.* Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Co.
1971 *Village Life in Insular Southeast Asia.* Boston: Little, Brown and Co.

GLOSARIO

Aetas	...los aborígenes de Filipinas. Negritos.
Alcaldes-mayores	Gobernadores de las divisiones durante el régimen español en las Marianas, poseían un poder casi absoluto sobre los valores del gobierno.
Aliwa	*Bolo* (cuchillo) de los isneg para quitar los rastrojos.
Anitu	Concepto pagano gaddang tradicional que ha tomado características del concepto cristiano de Dios.
Autonomía	Forma de autogobierno otorgada por la nueva constitución filipina bajo la presidencia de Corazón Aquino para establecer Regiones Autónomas para los musulmanes de Mindanao y de las Cordilleras.
Baki	Mitos paganos entre los ifugao.
Bakud	Entre los tausug, significa sitio de colinas.
Banua (también Barangay)	Se trata de pequeñas comunidades basadas en lazos familiares en la sociedad jama mapun.
Barrio (también Barangay)	Unidad política de un pueblo en la era pre-Marcos.
Baylans	Medio espiritual en comunidades prehispánicas.
Bisayas	Entre los musulmanes, bisayas hace referencia a los esclavos. Los musulmanes hacían incursiones y capturaban gente de las islas Visayan, convirtiéndolos en esclavos, de ahí el término bisaya.
Bud	Entre los tausug, significa montaña o colina abrupta.
Busung	La visión tradicional, que es mantenida en gran parte por los enclaves rurales menos modernizados de Jolo es que la venta de tierras produciría posiblemente una maldición (busung) que caería sobre el vendedor.
Beliyan	Entre los tiruray, hace referencia a un líder religioso.

Chamorros	El pueblo aborigen de las islas Marianas, especialmente de Guam.
Conquistador	Los soldados españoles que colonizaron Filipinas.
Minorías culturales	Términos empleados bajo la dictadura de Marcos así como por anteriores gobierno de Filipinas para designar a los pueblos indígenas. También minorías culturales nacionales.
Datu	Jefes tradicionales de los musulmanes de Mindanao y Sulu.
Denonon	Entre los tiruray, significa poblados pequeños y dispersos, que poseen de una a diez o más casas.
Período emergente	Desde el siglo x hasta el siglo xv de nuestra era, en la prehistoria de Filipinas, de acuerdo con Jocano.
Sistema de encomienda	Institución feudal española que remuneraba a un *Encomendero* español (un soldado u oficial) otorgándole anualmente un tributo de 8 *reales* por cada nativo macho, en nombre de los frailes y del rey de España.
Figel	Entre los tiruray, significa lugar estrecho.
Período formativo	Aproximadamente desde el 10000 al 500 a. de C., de acuerdo con Jocano.
Gaas ha gulangan	Entre los tausug, un enclave muy difícil de hallar para la horticultura de tala y quema.
Período germinal	Período de la prehistoria de Filipinas que, según el prof. Jocano, abarca desde el 150000 hasta el 10000 a. de C.
Gobernadorcillo	En Guam, los oficiales españoles dividían el lugar en municipalidades compuestas por diversos poblados o caseríos, dirigidos por «pequeños gobernadores» o *gobernadorcillos.*
Gobierno a sarwang tao	Actitud de los musulmanes filipinos hacia el gobierno nacional de Filipinas. Literalmente, significa «El gobierno de los extranjeros».
Gulangan	Entre los tausug, un sitio interior conveniente se clasifica comúnmente en relación a los árboles que contiene. Jungla *(gulangan),* en su mayoría con árboles sin utilidad, habiendo sido talados o no en su origen.
Período incipiente	Aproximadamente entre el 500 a. de C. hasta el siglo x de nuestra era, en la prehistoria de Filipinas, según Jocano.
Hudhud	Baladas entre los ifugao.
Huks or hukbalahap	(Literalmente Hukbo Ng Bayan Laban Sa Hapon); ejército de la nación contra los japoneses. Se trataba

de grupos liderados por Luis Taruc, que posteriormente lucharía contra el gobierno filipino.

HUMA — Entre las gentes jama mapun, granjeo de subsistencia.

ICOT — Pequeño cuchillo de una mujer isneg para cortar cada cabeza de grano separadamente.

INDÍGENAS O PUEBLOS INDÍGENAS — Grupos no cristianos, paganos en las Filipinas. Musulmanes, igorrotes, negritos, etc., son ejemplos de indígenas de las Filipinas. También comunidades culturales.

INED — Entre los tiruray, significa vecindario, la unidad social más grande con fronteras discretas.

INTEGRACIÓN — Concepto vago empleado por el gobierno filipino para referirse al avance económico, social, político sanitario, etc., de los indígenas y el convertirse en parte de la llamada mayoría cristiana de las tierras bajas. El gobierno filipino estableció la Comisión para la Integración Nacional, para incrementar la actuación respecto al objetivo antedicho.

INTER CAETERA — Promulgada por Alejandro VI, daría a España los derechos para explorar los territorios al oeste de Europa y a Portugal los orientales.

JATI — Entre los tausug, significa selva limpia, consistente de árboles bajos que están creciendo, útiles generalmente como leña.

JOS — Derivado del español *Dios*, empleado tanto por los ilocanos y cagayanos en el valle de Cagayan, para denotar Dios.

JIHAD — Entre los musulmanes, guerra santa.

JURAMENTADOS — Entre los musulmanes, se refiere a los luchadores suicidas que mataban tantos enemigos como les era posible antes de verse abatidos.

KABBUN — Producción de cultivo fácil de vender en granjas de cocoteros, en la sociedad de jama mapun.

KABUN — Entre los tausug, Kabun es una plantación, con árboles útiles, como los cocoteros, la abaca, bananos y bambú.

KAINGIN — Agricultura de tala y quema.

KANDULI — Entre los tiruray, es un fiesta comunal llevada a cabo por los vecinos en cuatro ocasiones diferentes dentro del año agricultor.

KANMENGLAN — El hombre de un poblado isneg que ha tomado el mayor número de cabezas.

KATIPUNAN — Hermandad nacionalista fundada por Andrés Bonifacio, contra el régimen colonial español.

KAUMAN — Comunidades tausug basadas en lazos solapados de lealtad política de parentesco y lealtad política a un cabecilla reconocido.

KEFEDUWAN — Entre los tiruray, esto significa el líder legal.

KE?ILAWAN — Los tiruray conciben al cosmos poblado por dos clases de personas: aquellas que pueden verse, ke?ilawan o «humanos», y aquellas que no pueden verse, meginalew o «espíritus».

KUMPIT — En la sociedad jama mapun, son las lanchas motoras.

KUREN — Entre los tiruray la palabra para familia es kuren, «cuenco»; las casas de los tiruray se componen de un núcleo familiar único que come del mismo cuenco.

KRIS — Entre los maranao, una larga daga con un doble filo cortante, hoja ondulada y mango y funda delicadamente tallados.

LANGIT — Es el término ilocano para «arriba», significando también el cielo.

LUPU — Entre los tausug, esto quiere decir lugares apropiados para la producción de arroz, pero en desuso en ese momento.

LUPA HIGAD — Entre los tausug, lugar de la playa que se encuentra hacia el mar desde la persona que habla.

LUPA GIMBA — Entre los tausug, lugar interior que se encuentra hacia el centro de la isla.

MAGINOO — Un grupo de ancianos que fueron consejeros de la cabeza de la comunidad prehispánica.

MALONG — Entre las mujeres maranao, es un paño coloreado arrollado alrededor de sus caderas y extendido holgadamente sobre sus cabezas para protegerlas del sol.

MARATABAT — Entre los maranao, esto se refiere a un valor que implica honor y prestigio.

MENGAL — Entre los isneg, uno de los consejos de líderes que toman decisiones en nombre de la aldea.

MOROS — Musulmanes de Mindanao, Sùlu y Palawan.

MUSTAHAK — Es el término más general para los derechos y obligaciones de las propiedades y las personas, derivado del árabe; y para los tausug, significa una posesión valiosa basada en el mérito frente a la ley de Dios y los hombres. Un hombre tiene *mustahak* en su casa y

otras posesiones, un cabecilla tiene *mustahak* en su comunidad... Referente a la geografía, se refiere al derecho último de disposición dentro de una situación determinada. La persona que posee *mustahak* en las tierras (el *tagmustahak)* es, a efectos prácticos, el individuo de quien se debe obtener permiso para ciertos tipos de usos y disposiciones, sea o no el permiso una pura formalidad simbólica en los casos en los que el poder para hacer respetar la propiedad sea débil.

NAGHINANG SADJA KANYA KANYA — Un área de una tierra divisible puede quedar en un estatus sin división de «cada persona trabaja sólo lo suyo» entre los tausug.

NANOLAY — Una importante deidad gaddang.

PAGBUS — El significado más usual de una corta transferencia voluntaria de venta total es la institución del «préstamo» *(pagbus)* de granjas en las que el arrendatario paga al dueño tres *caga* (aproximadamente un saco y medio de arroz sin descascarar por cada campo que puede ser arado cómodamente por un animal).

PAGHUKUM — Entre los tausug, significa juicio de una autoridad competente, en el que el juez da consideración primaria a los hechos del caso, sin tener en cuenta los sentimientos de los litigantes.

PAGHUKUM MULIHAT — Entre los tausug, significa arbitrio en el que la autoridad toma una decisión con respecto tanto a los hechos del caso como a los sentimientos de los litigantes, y el caso es cerrado sin recurso al castigo.

PAGSALASAY — Entre los tausug es una mediación en la que los sentimientos de los litigantes toma preferencia sobre los hechos del caso, y el objetivo del mediador es primariamente encontrar una solución que evite el derramamiento de sangre.

PALIPAT — Entre los tausug, lugares apropiados para la producción hortícola, como mandioca y vegetales, casi siempre accidentados, rocosos o inapropiados por cualquier otra causa para el arroz.

PANGAMPONG — Principado en la organización política tradicional en la sociedad maranao.

PANIYO — Entre los ifugao, significa el mal, malo o tabú.

PANTAYAN — Entre los tausug, claros con pocos árboles de cualquier clase (pantayan), independientemente del uso. Se refiere a lugares relativamente llanos.

Praos	En Guam, son los botes de remos.
Principales	Las élites de la sociedad filipina durante el régimen español.
Pusaka	Reliquia familiar entre los tausug.
Sandah	Entre los tausug, significa garantizar o dejar en prenda; la tierra y las granjas están sujetas a sandah. Sin embargo, el sandah no es, en absoluto, un empeño, ya que quien lo toma en prenda no tiene derecho a reclamar un nuevo pago. Sandah Arindaw, una forma especial de garantía que se aplica a los cocos.
Sappit	En la sociedad jama mapun, son las barcas de vela.
Sara adat	Entre los tausug, significa ley consuetudinaria.
Saraq agama	Entre los tausug, son las leyes de naturaleza religiosa supuestamente basadas en el espíritu del Corán pero interpretadas por el sultán, los líderes y otros oficiales del estado tradicional.
Sara kuraan	Ley coránica.
Sargento mayor	La persona siguiente en el rango a los alcaldes en las Marianas, a cargo de los militares.
Almacén sari-sari	Una tienda de variedades.
Sarong	Llevados por los hombres en la sociedad maranao, son prendas parecidas a faldas, aseguradas a las caderas por un cinturón.
Solyad	Los pagan gaddang practican una forma de matrimonio temporal, el *solyad,* o «intercambio de esposos».
Secession	Ruptura; intento de separación de la República Filipina por parte de indígenas filipinos descontentos, especialmente los musulmanes dirigidos por el Frente Moro de Liberación Nacional.
Sultán	Líder tradicional de un grupo de *datus* en el Mindanao musulmán y Sulu.
Sukuh	Entre los tausug, la segunda categoría principal de posesión con un probable significado literal de «compartir». Es un derecho actualizado por el usufructo, pero sin derecho de disposición. Generalmente es separable al heredarlo.
Taglupa	Antes del reconocimiento de las tierras a principios de la década de los veinte, el término taglupa (propietario de un lugar) se utilizaba a veces en relación a los individuos que poseían mustahak específicos sobre los lugares.

TAMUK	Entre los tiruray, una cantidad acordada de artículos formales en propiedad —lanzas, collares, gongs, espadas, etc.— que poseen un valor simbólico.
TIYAWAN	Entre los tiruray, son encuentros formales entre parientes implicados en la negociación o en un acuerdo (generalmente un contrato matrimonial), o en el arreglo no violento de una disputa.
TULUS	Entre los tiruray, es el espíritu mayor que creó el universo.
TUNGO	En Ifugao, observancia de los días festivos.
UMA	Entre los tausug, se refiere a granjas arrendadas para la producción de arroz.
UNTING	Teóricamente, una casa pagan gaddang es un templo. Sin embargo, pierde su naturaleza sobrenatural si no se acompaña por los objetos religiosos de la casa o unting (p.ej., ropa ancestral especial, una simple talla, etcétera)
URRITAOS	En Guam, solteros jóvenes.
WAKAP (WAQF árabe)	Entre los tausug, dote con propósitos religiosos.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abad, 213.
Abduhadi, 207.
Abellera, Benjamín, 104.
Adib Majul, César, 19, 25, 94, 102.
Aduarte, 159.
Aquinaldo, Emilio, 64, 65, 66.
Alaoyo Alonto, sultán de Ramain, 81.
Alonto, Domocao, 92.
Amilbanqsa, Ombra, 92.
Andak, 208.
Andrés-Gallego, José, 25.
?Anj?, 228.
Antonio, Celia, 26, 120.
Aquino, Benigno (Ninoy), 88, 90.
Aquino, Corazón, 20, 21, 24, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 105, 132, 133.
Arce, Wilfredo, 102.
Arellano, 302.
Arlo Nimmo, H., 102.
Arong, padre José, 102.
Arsenio Manuel, E., 103.
?Atoh, 229.
Bacdayan, Albert S., 99, 103.
Bachelot, 303.
Baquinda, rajah de Sumatra, 108.
Bailén, Jerome, 102.
Bala?, 213.
Bala?ud, 213.
Ball, Donald, 26.
Balweg, John, 92.
Baradas, David, 101.
Barrows, David P., 67, 69, 70, 71, 72, 73, 83, 301, 306.
Barton, Roy Franklin, 70, 74, 75, 76, 83.
Bastia, 208.
Baywong, Morris, 82.
Beckett, Jeremy, 102.
Bekey, 228, 229.
Belvin, Jean, 26.
Bennagen, Ponciano, 103.
Beyer, Henry Otley, 33, 70, 72, 73, 74, 83, 159, 160.
Beyer, William, 73.
Billet, padre, 104.
Blanco, 289.
Bohannan, 185, 188.
Brandshaw, J. Michael, 26.
Brion, Estioko, 103.
Brion, P., 103.
Bullón de Mendoza, Alfonso, 25.
Buntun, 213.
Burgos, fray José, 56, 59.
Burton Harrison, Francis, 73.
Bute?, 228.
Cabanilla, Israel, 101.
Cabili, Tomás, 92, 105.
Cadeliña, Rowe, 26, 102.
Cantava, padre, 288, 301.
Carlos, rey de España, 47, 48.
Casal, Gabriel, 102.
Casiño, Eric, 26, 102, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 242.
Cavendish, Tomás, 284.
Cawed, Carmencita, 99, 100, 103.
Cawed, Máximo, 99.
Claver, Francisco, 99.
Clipperton, John, 288.
Condominas, George, 99.

Conklin, Harold, 42, 105, 116.
Constantino, Ernesto, 104.
Constantino, Renato, 19, 25.
Cooper-Cole, 70.
Corpuz, O. D., 53.
Corte, de la, 289.
Covar, Próspero, 102.
Cowley, 286.
Crozet, 288.
Dagani, 207.
Dalalagan, 229.
Dalton, 210.
D'Esplana, 286.
Dewey, almirante, 64.
Dozier, 171.
Dulnuan, Emiliano, 82.
Dumia, Mariano, 26, 81, 100, 103.
Dunuan, Gabriel, 92.
Duperrey, Louis Isidore, 303.
Eaton, 286.
Eder, James, 102, 253, 254, 255, 257, 264, 265, 266, 268.
Eder, Jim, 26.
Edwards, Cora, 228.
Edwards, Hamilton, 227.
Edwards, Hammy, 227, 228, 229, 230, 232.
Edwards, Irving, 222, 223, 225, 227.
Eggan, Fred, 67, 69, 101, 171.
Elizalde, Manuel, Jr., 92.
?Endah, 229.
?Entuh, 228.
Erasmus, 171.
Esteva-Fabregat, Claudio, 20, 25.
Evangelista, Alfredo, 25, 38, 101, 116.
Felipe II, rey de España, 21, 47.
Flores Meiser, Flora, 102.
Fox, Robert, 25, 37, 40, 42, 101, 104, 116.
Frake, Charles, 102.
Francisco, Juan R., 103.
Gadjali, 207.
Gálvez, Guillermo, 149, 180.
Gallman, Jeff, 150, 180.
García, Carlos P., 21, 87.
García, R. P., 98.
Garvan, 70.
Gaspar, 284.
Gaylord Bourne, Edward, 46.
Geddes, 162.
Glang, Alunan, 97, 98, 102.
Glass, Henry, 290.
Gloria, Heidi, 103.
Goiti, Martín de, 50, 60.
Gómez, Mariano, 59.
Gowing, Peter, 25, 78, 80, 96, 97, 98, 111, 112, 113, 114, 117, 131.
Grant, Fern, 26, 143.
Grijalva, 284.
Guedes, Armando, 104.
Gulamu Rasul, datu de Solu, 81.
Hadji Jakaria, 239.
Hall, Abelardo, 74.
Headland, Thomas, 103.
Hernando Larramendi, Ignacio, 25.
Herice, 159, 160.
Imao, Abdulmari, 96, 97.
Isidro, A., 95.
Isma, 207.
Jamil-ul Kiram II, sultán de Sulu, 79.
Jenks, Albert Ernest, 70, 73.
Jinnur, 207.
Jones, 68.
Jubaira, Ibrahim A., 95, 96.
Kabungsuwan, sharif Mohammed, 39, 108.
Kanter, 228, 229.
Keesing, 159, 160, 171.
Kiefer, Thomas, 18, 26, 102, 183, 184, 190, 241.
Klug, Linda, 102.
Kroeber, 209, 210.
Lambrecht, padre Francis, 104.
Lambrecht, padre Godfrey, 104.
Lamen, Alfredo, 92.
Landa Jocano, F., 25, 31, 33, 40, 42, 104.
Landor, 159, 160.
Lapu-Lapu, 21.
Laurel, José P., 21, 86.
Laurel, Salvador, 89.
Lawless, Robert, 103.
Leary, Richard P., 290.
Lingayo Gambuk, 73.
Loaisa, García Jofre de, 47, 284.
Logan, Robert, 303.
López de Legazpi, Miguel, 45, 46, 50, 60, 284, 285.
López de Villalobos, Ruy, 47.
López-Gonzaga, Violeta, 26, 42, 103, 174.

López Jaena, Graciano, 56.
Lugar, Richard, 89.
Lumbayaw, 229.
Lutke, 303.
Lynch, Frank X., 102.
Macapagal, Diosdado P., 21, 87, 88.
MacArthur, Douglas, 65.
MacDonald, Charles, 104.
MacDonald, Nicole, 104.
Maceda, José, 104.
Maceda, Marcelino, 26, 102.
Madale, A., 95, 102.
Magallanes, Fernando de, 20, 21, 45, 46, 48, 108, 234, 255, 271, 282, 283, 284, 297, 298.
Magannon, Esteban T., 99, 104.
Magdalena, Federico, 102.
Magos, Alicia P., 104.
Magsaysay, Ramón, 21, 87, 88, 92.
Mahoma, 108, 111, 112.
Makdon, Sharif, 108.
Maine, sir Henry, 191.
Malacampo, José, 61.
Malaspina, 288.
Malumbres, 159.
Manahan, Manuel P., 92.
Marcos, Ferdinand E., 21, 88, 89, 90, 91, 92, 99, 116, 120, 129.
Mariana, reina de España, 282, 297.
Martínez, Rubén, 103.
Matalam, Datu, Udtog, 129.
McAmis, 98.
McKinley, William A., 66.
Mednick, Melvin, 102.
Menandang Piang, datu de Cota bato, 81.
Mercado, María Luz, 26.
Miller, 70, 71.
Mindalano, Manalo, 92.
Misuari, Nur, 92.
Mitra, Ramón, 92.
Mo?embot, 212, 213.
Moscoso y Lardd, Francisco, 289.
Muayal, 208.
Nihmat, 207.
Noort, Oliver van, 284.
Noval Morales, Daisy, 26.
O'Connell, James, 303.
Oración, Timoteo S., 26, 104.
Orellana, Dionisio, G., 95.
Osmeña, Sergio, 86.
Otroyer, 159.
Palma, Rafael, 73.
Panganiban, José María, 59.
Paterno, Pedro, 59.
Peláez, Emmanuel, 25, 88, 132.
Pendatun, Salipada, 92, 105.
Peralta, Jesús, 101.
Pérez, Pablo, 289.
Petersons, 103.
Phelan, John, 25.
Pigafetta, 234.
Pilar, Marcelo H. del, 55, 56, 59, 60.
Pimentel, 288.
Pleno, Joaquín, 99.
Prill-Bret, June, 103.
Putnam, Frederick, 73.
Quezán, Manuel L., 20, 65, 76, 77, 78, 79, 86.
Quirino, Elpidio, 21, 86, 87.
Quiroga, 286.
Raedt, Jules de, 103.
Rahmann, padre Rudolf, 26, 67, 68, 101.
Rai, Navin K., 103.
Rajah Humabon, 46.
Rasul, Abraham, 92.
Reid, Lawrence, 104.
Reynolds, Harriet, 26, 101.
Reynolds, Hubert, 26, 101, 143.
Rixhon, padre, 102.
Rizal, José, 56, 59, 60.
Rosaldo, Michelle, 103.
Rosaldo, Renato, 103.
Roxas, Manuel A., 21, 85, 86.
Russell, Susan D., 103.
Saavedra, Álvaro, 302, 306.
Saber, Mamitua, 26, 95, 102.
Salazar, Zeus, 102.
Sali, 207.
San José, 293.
Sanciangco, Gregorio, 56, 59.
Sánchez, 288.
Sanvitores, Diego Luis de, 285, 290, 293, 295.
Saravia, Antonio de, 286.
Sasu?, 228.
Scott, William Henry, 19, 25, 103.
Schlegel, Stuart, 18, 26, 103, 209, 211.
Schoeder, Seaton, 290.
Sharuffyddin Parzada, Syed, 132.

Sicatuna, 50.
Sinsuat Balabaran, 81.
Sinsuat, Mama, 92.
Stratton, Guy, 236, 238, 241, 242.
Stuck, Kenneth, 26.
Sulaiman, 50.
Suleimán, rajá, 60.
Szanton, David, 101.
Taft, William Howard, 69.
Takaki, Michico, 103.
Taleon, Marcela, 99.
Talun, 207.
Tamano, Mamintal, 25, 92, 98, 120.
Tamano, Mauyag, 98.
Tan, Samuel K., 26, 45, 98, 102.
Tandan, 228, 229.
Tang (dinastía), 38.
Tan's, Allen L., 120.
Tayetey, 229.
Thomas, Ralph, 79.
Tillah Rasul, Santanina, 98.
Tobías, 286, 288.
Trimillos, Ricardo, 104.
Tupas, rey de Filipinas, 46.
Urbiztondo, 61.
Urdaneta, Andrés de, 47.
Ututalum, Salih, 92.
Vanoverbergh, padre Monice, 104.
Ventura, Honorio, 88.
Venturello, Manuel, 254.
Villalobos, 289.
Wallace, Ben J., 18, 26, 103, 160, 166, 167, 181.
Warren, Charles P., 26, 102.
Warren, James, 102.
Winthrop, Robert, (Fundación), 73.
Woodes, Rogers, 288.
Worcester, 69.
Wulff, Inger, 102.
Yancey, Alison, 26, 253.
Yulo, José, 87.
Zamora, Jacinto, 59.
Zamora, Mario, 120.
Zamora, Morris E., 26, 33.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Abra, 144.
Acapulco, 50, 292, 301.
África, 72, 73.
Agana, 291, 292, 294, 295, 296.
Agfaya, 291.
Aklan, 116.
Albay (isla), 32, 36.
Alemania, 282, 283.
América, 46.
América Latina, 46.
Amganat, 73.
Andaman (islas), 244.
Ángeles, 105.
Apayao, 143, 144, 145, 146.
Apayao (montañas), 143, 179.
Apra, 288, 289.
Arabia, 108.
Arabia Saudí, 98.
Arizona (Universidad), 26, 102.
Arkansas, 75.
Asia, 37, 50, 73, 87.
Australia, 26.
Australia Oriental, 102.
Babelthuap, 299, 300.
Babuyan (río), 255.
Bacolod, 26.
Baquio city, 99, 104, 105.
Baquio (Universidad), 105.
Bais Forest, 104.
Banawe, 73.
Bangkok, 97.
Baras (valle), 35.
Barcelona (Universidad), 25.
Barrio Mompolia, 100.
Basilan, 130.
Batán, 35, 99, 245, 278.
Batanes (islas), 32.
Batangas, 74.
Bayombong, 105.
Bélgica, 72.
Bicol (península), 59, 61.
Bintut, 234.
Bisu, 234.
Boh'an, 234.
Bohol, 87.
Bongao, 93, 94.
Bontok, 82, 99, 100, 159, 180.
Bontok-Ifugao, 171.
Borneo, 38, 108, 110, 234, 239.
Buayan (río), 255.
Bukidnon, 271.
Bulacan, 59.
Bulisu'an, 234.
Burnay, 82.
Butuan, 46.
Cabanuangan, 171.
Cagayán Alto, 159.
Cagayán Central, 159.
Cagayán (valle), 159, 170, 172, 234, 238.
California, 71, 72, 75, 76, 99.
California (Universidad), 70, 71, 72, 75, 102, 103.
Caramay, 255.
Carolina del Sur, 71.
Carolinas (islas), 20, 24, 280, 288, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306.

Cavite, 52.
Cebú, 46, 105.
Célebes (islas), 110, 211.
Célebes (mar), 212, 242.
Citabato, 129.
Ciudad Quezón, 20.
Clark, 86.
Colombo, 95, 96.
Colorado, 71, 72.
Colorado (Universidad), 99.
Constantinopla, 112.
Cordillera, 61, 89, 103, 134, 149.
Cordillera Central, 115.
Cotabato, 22, 61, 131, 211, 221, 223, 224, 228, 242, 271.
Cotabato (valle), 110.
Cotabato (río), 108.
Cotabato City, 94, 97, 98.
Checoslovaquia, 72.
Chicago, 71, 102, 10.
Chicago (Universidad), 71, 76, 101.
Chile, 72.
China, 37, 38, 39, 47, 50, 144.
China (mar), 35, 38.
Davao (isla), 22, 32, 103, 131.
Davao (Universidad), 105.
Denver (Universidad), 72.
Dinaig, 93, 94.
Dinamarca, 102.
Dumaquete City, 104, 105.
d'Urville, 289.
El Cairo (Universidad), 98.
Edgewood, 72.
Egipto, 98, 111.
España, 20, 21, 45, 46, 47, 50, 53, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 108, 109, 272, 283, 284, 285, 286, 290, 298.
Estados Unidos, 20, 21, 24, 63, 64, 65, 66, 71, 72, 73, 75, 76, 81, 82, 86, 87, 88, 89, 94, 98, 99, 105, 109, 117, 132, 150, 175, 272, 277, 278, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 297, 298, 299, 302.
Europa, 191.
Extremo Oriente, 38.
Figel, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 226, 227, 228, 230, 231, 233.
Filipinas, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 58, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 143, 144, 146, 156, 170, 173, 176, 177, 179, 181, 183, 211, 233, 244, 251, 271, 272, 278, 282, 283, 284, 289, 290, 291, 297, 298, 301.
Filipinas (Universidad), 25, 26, 42, 74, 76, 83, 88, 94, 97, 98, 99, 102, 104, 105, 121.
Florida (Universidad), 103.
Formosa, 32, 38.
Francia, 99, 104, 289.
Freycinet, 289.
General Santos City, 93.
Grande (río), 110.
Guam, 281-298, 301.
Guri (cueva), 34.
Hanoi, 74.
Hantik, 116.
Harvard (Universidad), 73.
Hawaii, 21, 104.
Hawaii (Universidad), 103, 104.
Hemisferio Occidental, 46.
Hong Kong, 97.
Ifugao, 81, 100, 159, 180.
Iligan City, 93, 271, 272.
Iloilo, 59.
Illinois, 71, 74, 75, 102, 103.
India, 50, 76.
Indiana, 89.
Indias, 284, 285, 287.
Indias (Consejo), 53, 54, 285.
Indias Orientales, 285.
Índico (océano), 244.
Indochina, 34.
Indonesia, 37, 76, 88, 100, 111, 114, 131.
Iowa, 72.
Isabela, 180.
Italia, 72.
Japón, 37, 47, 65, 72, 100, 283, 299.
Jeddah, 133.
Johore, 108.

Jolo (ciudad), 94, 95, 97, 99.
Jolo (islas), 23, 93, 183, 184, 186, 194, 196, 205, 207, 209, 239, 241.
Kabakaba, 221, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234.
Kabugao, 147.
Kakar Port, 94.
Kalinga, 99, 103, 171.
Kalinga-Apayao, 143.
Kansas (Universidad), 95, 97, 98.
Kapingamarangi, 300, 305.
Katzebue, 289.
Kentucky (Universidad), 99, 103.
Kiangan, 82, 150, 180.
Kinapusan, 234.
Kuala Lumpur, 96.
Kusaie, 302.
La Meca, 273.
Labu'an, 239.
Ladrones (islas), 284, 297, 301.
Lafayette, 72.
Lagawe, 100.
Laguna, 52, 59, 74.
Lanas del Norte, región, 271.
Lamlam (monte), 291.
Lanao (lago), 23, 79, 92, 93, 95, 110, 130, 131, 271, 272, 273, 278.
Lanao del Sur, 273.
Langonan (río), 255, 265.
Las Piñas, 100.
Lejano Oriente, 69, 74.
Leningrado, 75.
Letrán, 295.
Leyte (isla), 32, 65.
Libia, 131.
Limasawa, 46.
Lisboa, 104.
Londres, 75.
Louisiana, 73, 75.
Luuk, 186.
Luzón (islas), 20, 21, 32, 50, 60, 61, 73, 74, 89, 104, 115, 116, 149, 171, 172, 180, 181, 245, 278.
Luzón del Norte (gran Cordillera), 19, 32.
Luzón Oriental (isla), 32.
Maawan, 93.
Madrid, 47, 53, 285.
Mactan, 21.
Manguindanao, 94, 114, 130, 221, 224.
Malabang, 271.
Malasia, 88, 96, 99, 100, 114, 131, 132, 244, 291, 297.
Malaya (península), 108.
Mambahenawan, 234.
Manda, 234.
Mondaluyong 100.
Manila, 20, 23, 45, 46, 47, 50, 59, 60, 64, 68, 71, 74, 75, 81, 90, 95, 97, 98, 99, 100, 108, 176, 210, 284.
Manila (Universidad), 102, 103, 105.
Manuel L. Quezón (Universidad), 100.
Maoyon (río), 255.
Maranao, 114.
Marawi City, 93, 95, 273.
Marianas (islas), 20, 24, 280, 281, 282, 283, 285, 291, 297, 299, 300, 306.
Marshall (islas), 300, 306.
Masbate, 37.
Massachusetts (Universidad), 103.
Medio Oriente, 37, 38.
México, 47, 50, 52, 53, 284, 285, 289, 298, 301.
Micronesia, 295, 302.
Mindanao (isla), 20, 22, 32, 39, 43, 60, 61, 69, 77, 78, 80, 81, 87, 89, 91, 92, 93, 105, 106, 108, 109, 112, 115, 116, 129, 130, 134, 210, 211, 242, 245, 271, 278, 301.
Mindanao (Universidad Estatal), 24, 93, 95, 97, 98, 102, 105, 273, 277, 278.
Mindoro, 22, 103, 115, 116, 173, 181.
Mirab, 227.
Missouri, 73.
Molucas, (islas), 47.
Mugili, 234.
Murdoch (Universidad), 102.
Naawan, 93.
Negros (isla), 245, 278.
Negros Occidental, 103, 104, 115.
Normal, 74.
Norteamérica, 46, 289.
Nueva España, 47.
Nueva Vizcaya, 105, 159, 180.
Nueva York, 97.
Nuevo México, 72.
Nuevo Mundo, 46, 285.
Nukuroro, 300, 305.

Nuro, 224, 227.
Occidente, 58, 185, 186, 200.
Oriente, 58.
Pacífico (océano), 20, 109, 113, 251, 281, 291, 292, 297, 299, 301, 302, 305, 306.
Pago (bahía), 291.
Pakistán, 111.
Palau, 299, 300, 301, 305.
Palawan, 22, 34, 92, 93, 101, 102, 104, 106, 115, 116, 130, 131, 176, 234, 237, 238, 254, 255, 257, 270, 278.
Pambelikan, 234.
Pampanga, 105, 245, 278.
Panamaw, 186.
Panay, 22, 245, 278.
Pangasia, 278.
Pangasinan, 245.
París, 97.
París (tratado), 21, 63, 64, 109, 272, 284, 290, 298.
Pauliluc (bahía), 291.
Pearl Harbor, 292.
Pililla (valle), 35.
Pittsburg (Universidad), 99.
Polinesia, 36, 291, 296, 297.
Polonia, 72.
Pomona (Universidad), 71.
Ponape, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306.
Portugal, 47, 104.
Puerto Princesa, 254.
Quinaratan (río), 255.
Rhode Island, 97.
Río Grande de Cotabato (valle), 23.
Rizal, 35, 100.
Rota, 282.
Rusia, 75, 289.
Sagada, 103.
Saint Louis, 73.
Saipan, 282.
Salaman, 217, 218.
Samar (isla), 32, 301.
Sambal, 116.
Samoa, 292.
San Carlos (Universidad), 101, 105.
San Diego (Universidad), 71.
San Francisco, 73.
San Luis de Apra Harbor, 292.
Sandakan, 239.
Santa Cruz, 103.
Santo Tomás (Universidad), 88, 100, 105.
Sarawak, 162.
Sawankhalok, 39.
Siam, 39.
Siasi, 98.
Sidney (Universidad), 102.
Sierra Madre, 744, 115.
Silliman (Universidad), 26, 74, 98, 102, 104, 105.
Simunul (isla), 108.
Singapur, 100, 132.
Siracusa (Universidad), 98.
Sorsogón (isla), 32, 36.
Sri Lanka, 95, 96.
Stanford (Universidad), 102, 103.
Sudamérica, 283, 284.
Sukhohtai, 39.
Sultanato Kudarat, 131.
Sulu (archipiélago), 22, 23, 61, 69, 77, 78, 80, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 118, 130, 234, 235, 236, 255.
Sumatra, 244.
Sunda, 244.
Swem (biblioteca), 18.
Tabón (cueva), 34.
Tagbanua, 269.
Tagulnan, 108.
Tailandia, 100.
Talofofo (bahía), 291.
Tamantaka (río), 225.
Tambler, 93.
Tanabag (río), 255.
Tandu'an, 239.
Tarabana (río), 255.
Tarlac, 245, 278.
Tawi-Tawi, 130.
Tineg, 144.
Tinian, 282.
Tinitian (río), 255.
Tokio, 97.
Tran Grande (río), 211, 212, 217, 231.
Trípoli, 131, 133.
Trípoli (tratado), 132.
Truk, 299, 302, 303, 304, 305, 306.
Ulithi, 299.
Umatac (bahía), 283, 284.

Unión Soviética, 75.
Upi (valle), 222, 223, 224, 225, 230, 231, 232.
Visayan, 22, 99.
Visayas (islas), 20, 21, 50, 60, 61, 210.
Washington (Universidad), 102.
Yale (Universidad), 103, 116.
Yang-Tzé (río), 38.
Yap, 299, 300, 301, 305.
Yliq (bahía), 291.
Zambales (montañas), 22, 32, 86, 245, 278.
Zamboanga, 22, 96, 98, 131, 224, 239.
Zaragoza (tratado), 47.

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *Los indígenas de las islas Filipinas,* de Mario D. Zamora y otros, forma parte de la Colección «Indios de América», dirigida por el profesor Claudio Esteva-Fabregat, Catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona.

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA

- Los indios del Perú.
- Esquimales.
- Los indios de las Antillas.
- Los indios de Argentina.
- Los indios de Colombia.
- Antropología biológica del indio americano.
- Indios de los Estados Unidos anglosajones.
- Los indios del Canadá.
- Los indios de Guatemala.
- Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos.
- Los indígenas de las islas Filipinas.

En preparación:

- Los indios de México.
- Los indios de Bolivia.
- Los indios de Brasil.
- Los indios de Paraguay.
- Los indios de Centroamérica.
- Los indios de Venezuela.
- Los indios de Ecuador.
- Inmigraciones prehistóricas.
- Los indios de Chile.
- Los indios de Uruguay.
- Guía de fuentes documentales etnográficas.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 004659